3 1761 08149966 7

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION

DE

H. VUILLEUMIER, D. Th.
professeur de théologie à l'Université de Lausanne,

ET DE

J.-F. ASTIÉ, D. Th.
professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. Vinet.

Vingt-cinquième année.

LAUSANNE
GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1892

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. Vuilleumier et J.-F. Astié, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Ph. Berger*, professeur, à Paris; *P. Chapuis*, pasteur à Chexbres; *E. Comba*, professeur à l'Ecole vaudoise de Florence; *E. Dandiran*, professeur à l'Université de Lausanne; *Marc Doret*, pasteur à Genève; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel; *Lucien Gautier*, professeur à la faculté de théologie de l'Eglise libre, à Lausanne; *P. Lobstein*, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg; *Ch. Martin*, pasteur à Genève; *Ernest Martin*, professeur à l'université de Genève; *Ch. Monvert*, professeur à la faculté indépendante de Neuchâtel; *A. Sabatier*, professeur, à Paris; *H. Soulier*, docteur en philosophie, à Rome; *Edmond Stapfer*, professeur, à Paris.

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

BR
3
R4
année 25

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

LA

TRANSFORMATION DU DOGME CHRISTOLOGIQUE

AU SEIN DE LA THÉOLOGIE MODERNE

PAR

P. CHAPUIS

SECOND ARTICLE [1]

Les théories kénosistes représentent l'effort le plus considérable de l'école historico-spéculative. Elles ne sont pas le seul. Dans une étude détaillée des variations du dogme, il importerait d'en signaler d'autres, la tentative de Dorner, par exemple, qui dans une étude intéressante, où tout n'est pas à rejeter, essaie de sauver « les deux natures » en nous montrant leur fusion progressive dans la personnalité du Rédempteur, fils de l'humanité (Héb. II, 14), nouvel Adam ou nouvelle création et parfait révélateur [2]. Mais cette solution, comme les entreprises louables des dogmaticiens confessionnels, tels que Martensen, Philippi, Ebrard, n'exige pas d'analyse spéciale de notre part. Ces essais représentent des constructions spéculatives qui partent de la notion trinitaire, leur raison d'être et leur nœud gordien, avec laquelle ils s'efforcent sans y réussir de concilier les faits historiques. Nous les estimons, comme

[1] Voir, pour la première partie de cette étude, *Revue de théologie*, livraison de septembre 1891.

[2] Dorner, *ouv. cit.*, II, 1, p. 384-474.

le kénosisme, condamnés à l'impuissance par leur méthode même, dont nous avons suffisamment parlé plus haut.

Sans leur attribuer la même valeur, il y a quelque intérêt à rappeller ici les pages instructives que M. Arnaud consacre au problème christologique dans son *Manuel de dogmatique*[1]. L'honorable pasteur de Crest rejette la théorie du dépouillement absolu, dont il entrevoit les dangers. Malheureusement, rivé aux décrets de Nicée et de Chalcédoine, il s'arrête à une sorte de juste milieu, qui est même un recul. Son Christ, logos incarné, n'abandonne dans son abaissement qu'une portion de ses attributs spéciaux. Il impose des limites à sa toute-puissance, à sa toute-science, tout en gardant « des conditions de connaissance, de puissance et de sainteté toutes divines. » On pourrait dire de cette création qu'elle n'est ni un homme complet, ni un être divin achevé, mais un peu ceci, un peu cela et ceci tue cela. Cette construction ne résiste pas à l'analyse. Si nous la signalons, en passant, c'est qu'elle nous paraît l'expression très exacte du désarroi dogmatique qui règne à l'heure actuelle dans le monde évangélique. Grâce peut-être à de récents débats, on ne s'avoue plus très volontiers kénosiste, sauf pourtant à Neuchâtel; mais on ne sait dire, ni au juste, ni à peu près, à quelle solution l'on donne la préférence. La théologie qui se dit positive tend à devenir incohérente et sceptique ; elle finira, si elle n'y prend garde, par l'agnosticisme, le commun refuge des intellectualistes désabusés et des croyants paresseux qui s'imaginent sauver leur catéchisme en s'abritant sous le mystère[2].

[1] Arnaud, *Manuel de dogmatique*. Paris, Fischbacher, 1890. 1 vol. gr. in-8°.

[2] Notons au passage que les amis du mystère qui en appellent ici à propos du Christ à cette parole: *Le mystère de piété est grand !* (1 Tim. III, 16) prêtent à l'apôtre une pensée exactement contraire à celle qu'il exprime. On sait, en effet, que dans la langue du Nouveau Testament le terme *mystère* indique non pas une idée ou un fait impossible à comprendre, mais un fait d'abord inconnu, que l'homme n'a pas découvert, que Dieu lui a révélé. Le mystère devient ainsi notion connue, assimilable. M. Gretillat, qui sait ces choses mieux que nous, ne les a-t-il pas involontairement oubliées dans sa dogmatique (T. IV, vol. II, p. 191 et 192)?

Cette situation même renferme une involontaire confession. Elle montre que la construction du dogme christologique, qui prend son point de départ dans les formules et les exigences trinitaires, inconnues à l'Eglise primitive, héritage du christianisme grécisé, ne saurait aboutir. On en est aux expédients; l'entreprise est à la veille de la faillite. Il est donc légitime de reprendre l'œuvre entière, en l'établissant sur des fondements plus solides.

* * *

Pourquoi, laissant pour l'heure de côté tous les souvenirs de Nicée, ne nous placerions-nous pas, avec les théologiens de l'école historico-expérimentale, en présence de l'œuvre et de la personne du Christ historique, de Celui que manifestent les documents évangéliques, de Celui dont nous suivons, au travers des siècles et de notre propre âme, l'action et l'influence, de Celui, en un mot, que nos yeux ont vu et que nos doigts ont touché ?

Ce procédé a pour lui, entre mille bonnes raisons, empruntées aux caractères mêmes des méthodes scientifiques de notre âge, deux indications spéciales qui sont presque des impératifs.

La personne et l'œuvre du Rédempteur appartiennent spécifiquement au domaine de la religion. Elles constituent l'essence de la religion chrétienne. Or, qui dit religion, dit conscience et expérience. Le christianisme sans doute prétend reposer sur des faits historiques, mais ces faits eux-mêmes ne peuvent être pénétrés et perçus, dans la mesure où ils constituent un élément de la croyance, que par la conscience et l'expérience du disciple. La foi au sens suprême du mot est le seul organe par lequel nous puissions réellement saisir le Christ et la valeur intrinsèque de son œuvre. Elle ne crée pas l'histoire, qui use pour se légitimer des arguments conformes à sa nature; mais elle lui sert en quelque sorte de contre-épreuve. Malheur à la théologie qui l'oublie ! On peut dire d'elle comme de Lazare : Elle sent déjà mauvais. Or, notre expérience, nos yeux spirituels rencontrent d'abord le Christ historique, je dirai même

le Christ humain. C'est donc sur l'humanité complète et parfaite et incontestée du Rédempteur, telle que la présentent nos documents que la christologie essaiera d'établir sa divinité. Pour monter au ciel, elle partira de la terre, au lieu de s'établir dans l'inconnu et l'inconnaissable. Il est instructif d'ailleurs de rappeler que la première hérésie contre laquelle le siècle apostolique ait eu à se défendre fut celle de Cérinthe. L'épître de Jean et peut-être la première lettre à l'Eglise de Corinthe déclarent antichrists et anathèmes non pas ceux qui nient la divinité, mais ceux qui corrompent l'humanité de Jésus, cette humanité que les spéculations gnostiques de tous les âges ont toujours tendu à sacrifier.

La seconde indication nous est fournie par l'exemple et l'expérience des premiers témoins. Comment le Fils de Marie s'est-il présenté à eux ? Comment l'ont-ils saisi de prime abord ? Comme verbe incarné, comme parole créatrice ? Non. Ils ont vu en lui un homme accrédité de Dieu, par ses prodiges et ses miracles, un homme rempli d'une miséricorde infinie, un homme qui a parfaitement révélé le Père et qui, ceci explique cela, a été en incessante et parfaite communion avec Dieu, un homme enfin qui, déclaré fils de Dieu avec puissance, en vertu de l'esprit de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts, a été souverainement élevé et demeure par l'Esprit avec les croyants dont il est le Sauveur, le Frère et le Seigneur. Voilà la substance de la prédication primitive, de la première expérience des disciples du Crucifié. Elle est de nature spécifiquement religieuse ; elle repose sur des faits et les conséquences morales de ces faits. Elle est saisissable pour tous, pour la pécheresse peu au courant des débats de Nicée, comme pour saint Paul le prince des théologiens. Je ne cite point ici tel ou tel texte spécial ; j'affirme que c'est là, sous des formes diverses, l'esprit qui traverse les documents canoniques de la nouvelle Alliance, de la première à la dernière de leurs pages.

Cette personnalité, toutefois, dont l'humanité ne paraît pas aujourd'hui contestée, du moins directement, est également considérée comme divine. On lui donne le nom de Fils de Dieu, même de Fils unique ; on l'identifie avec le Verbe éternel. C'est

cet élément divin que nous sommes appelés à mettre ici en lumière. Notre effort portera donc sur deux points essentiels : montrer en quoi consiste cette divinité dans ses rapports avec l'humanité et appliquer au Christ dans son œuvre et sa vie terrestre les résultats de notre recherche.

I

Il suffit de jeter un coup d'œil sur la philosophie grecque pour constater que dans son noble effort pour saisir l'idéal, elle a dans ses principales écoles abouti à séparer Dieu du monde et à faire de lui l'inconnaissable et l'innommable, l'esprit pur sans doute, mais du même coup l'antithèse du monde sensible, qui ne peut entrer en relation avec lui que par une série plus ou moins prolongée de médiateurs. Le néo-platonisme, comme le stoïcisme qui part pourtant de principes différents, a porté à son accentuation la plus éminente cette antithèse. On sait que l'alexandrinisme a largement bu à cette source. Nous voulons rappeler que les pères grecs, ceux qui ont, depuis Justin à Athanase, posé les bases de la théologie catholique encore régnante dans le monde protestant, ont formulé leurs doctrines sous l'influence et à l'aide de cette philosophie. C'est elle qui leur a fourni les moules et les cadres de leurs conceptions. Il serait aisé de le montrer historiquement. Aussi les voit-on, fidèles à ces théories grecques, séparer strictement le divin et l'humain et parler de *deux natures* réunies en la personne du Rédempteur.

Tout autre est la pensée maîtresse de la religion israélite, qui affirme avec insistance l'étroite parenté de Dieu et de l'homme. Elle fait de celui-ci l'image de Dieu, elle le dit « de peu inférieur à Dieu[1]. » L'ancêtre de l'humanité est appelé fils de Dieu[2]. Israël est le fils premier-né de Jéhovah[3], ce qui laisse supposer que les autres nations ont des droits analogues ; les membres du peuple élu sont les fils et les filles de l'Eter-

[1] Gen. I, 26 ; Ps. VIII, 6.
[2] Luc III, 38.
[3] Exode IV, 22 ; Osée XI, 1.

nel[1]; le roi théocratique qui est comme l'incarnation d'Israël est le fils par excellence[2]. Le Nouveau Testament confirme et précise ce langage : l'apôtre Paul, s'emparant d'un vers d'Aratus de Cilicie, nomme l'humanité une race divine[3]. Jésus-Christ lui-même, s'autorisant de Psaume LXXXII, 6, applique aux hommes le nom de dieux[4]. Que dire encore de ces nombreux textes où les disciples du Christ sont appelés non pas vaguement les « enfants de Dieu » comme persistent à le dire nos anciennes versions, mais les « fils de Dieu » selon l'évidence même, que reconnaissent des traducteurs scrupuleux, tels que Segond, Oltramare et Stapfer[5] ?

Il sort de là qu'en demeurant fidèle aux conceptions fondamentales de la religion révélée, il faut affirmer qu'il existe entre Dieu et l'homme une unité essentielle, un rapport que j'oserais appeler organique et qui tient à l'ordre même des choses. On ne saurait donc à ce point de vue spécial jamais parler d'une opposition entre le divin et l'humain. Jésus-Christ ne saurait avoir eu deux natures, ce qui logiquement est un non-sens, comme le montrent d'ailleurs avec une force peu commune toutes les tentatives de synthèse qui ont été présentées au cours des siècles. Toutes les solutions possibles semblent à ce jour épuisées et l'on n'entrevoit guère quel nouveau chemin il faudrait suivre pour opérer cet impossible fusion. Jésus-Christ n'a possédé qu'une nature, qu'on appellera humano-divine, et dont les principes rappelés plus haut nous fourniront la caractéristique.

En quoi consiste dans l'homme en général cet élément qui fait de lui un être divin ? L'image de Dieu dans la créature, chacun l'affirme et le comprend, réside dans ses qualités spirituelles, plus exactement dans ses énergies morales. Elle sera d'autant plus réelle et adéquate au type primitif et voulu que

[1] Deut. XXXII, 19.

[2] Ps. II, 7, 12; Esaïe IX, 5.

[3] Act. XVII, 28, 29.

[4] Jean X, 34-36.

[5] Voir par exemple Mat. V, 9; Jean I, 12; Rom. VIII, 14, 21; Gal. III, 26; Philip. II, 15, etc.

ces attributs s'épanouiront d'une manière plus complète. Si tous les hommes possèdent virtuellement cette filialité, elle n'arrive nénamoins à produire ses effets que chez ceux qui librement en développent et en déploient les attributs. Israël est le fils premier-né, moins en vertu de son élection à une mission spéciale, que parce que Dieu a déposé dans ce peuple les germes de sa révélation salutaire, parce qu'il est ou doit être une nation sainte, inspirée du souffle de Jéhovah. Le roi théocratique est fils en un sens plus profond encore, parce qu'il est censé, comme représentant de l'Eternel, manifester d'une façon particulière les vertus de Dieu. Comme le dit très excellemment M. F. Godet, « toute fonction théocratique, exercée au nom de Jéhovah, qui l'a conférée, met son dépositaire en relation vivante avec le Très-Haut, le fait participer à son souffle et le constitue son agent. Par là cet homme, roi, juge ou prophète, devient relativement la manifestation de Dieu lui-même[1]. » Si enfin les chrétiens sont nommés fils de Dieu, c'est qu'ils réalisent ou sont appelés à réaliser en eux ces qualités divines que le Père veut leur rendre par Jésus-Christ. Dans aucun de ces exemples, et l'on en chercherait en vain d'autres qui aient un autre sens, la filialité divine, disons la nature divine dans l'homme, n'est rattachée à un attribut transcendental, comme la puissance miraculeuse, comme l'indépendance à l'égard du temps ou de l'espace. Partout elle est d'essence morale, elle se rattache à la conscience, au cœur de l'homme, elle est conditionnée par ce commandement que Kant appellerait l'impératif catégorique et que l'Ecriture sainte formule ainsi : *Soyez saints, car je suis saint.* Que signifie cet appel, sinon que le devoir de sainteté a pour mobile profond la nature même de Dieu, qui doit devenir celle de ses enfants ?

Nous aurions donc le droit de dire, me semble-t-il, que dans l'horizon de la religion révélée la sainteté, ou si l'on veut la perfection des qualités morales, constitue chez les êtres libres cet élément qui les rend « participants de la nature divine. » (2 Pier. I, 4.) Ils seront divins dans la mesure où ils devien-

[1] Commentaire sur l'*Evangile de Jean*, à propos de Jean X, 34-36.

dront saints. La divinité est chez eux adéquate à la parfaite obéissance.

Il serait, je crois, difficile de contester ces conclusions ; il est probable même qu'elles ne susciteraient guère d'opposition, s'il ne s'agissait de les appliquer au Rédempteur. La théologie évangélique de toutes les tendances s'est certes efforcée, nous l'avons dit, de mettre en lumière ce côté de la personne et de l'œuvre de Jésus, que la christologie uniquement spéculative des siècles passés avait trop laissé dans l'ombre. Mais on prétend volontiers que pour expliquer cette personne unique, nos données demeurent insuffisantes. On veut bien qu'il soit celui qui n'a pas connu le péché, mais on estime que le titre de Fils de Dieu qu'il s'attribue doit être pris en un sens soi-disant supérieur à celui que nous venons d'établir. On le veut d'une essence divine autre que celle des mortels, qu'il n'a pourtant point honte d'appeler ses frères.

Convenons qu'une partie du témoignage évangélique et apostolique, consulté dans sa lettre plus que dans son esprit, semble appuyer cette manière de voir. La christologie spéculative de nos documents attribue au Maître des origines particulières. Elle fait de lui le Verbe éternel, celui par qui, pour qui sont toutes choses et Jésus lui-même n'a-t-il pas affirmé son éternelle préexistence lorsqu'il a dit entre autres : *Avant qu'Abraham fût, je suis ?* »

Nous sommes donc forcés, avant d'asseoir nos conclusions, de chercher comment ces conclusions s'accordent avec les thèses de la christologie spéculative de nos documents primitifs.

II

Une remarque d'abord : ces préoccupations christologiques, en relation très directe avec certains besoins de l'Eglise, n'apparaissent en somme qu'assez tard. Les évangiles synoptiques, les Actes des apôtres, la lettre de Pierre, celle de Jacques, donc l'Evangile populaire primitif et le christianisme palestinien dans ses différentes nuances, se taisent absolument sur ce problème. Il n'apparaît d'une façon directe que dans les épîtres

de Paul, surtout dans celles de la seconde période (Ephésiens, Colossiens et Philippiens), dans la lettre aux Hébreux dont la teinte alexandrine est évidente, dans l'Apocalypse et dans l'évangile de Jean enfin, presque le plus récent des documents du Nouveau Testament. On peut croire que ce genre d'enseignement, provoqué, on le sait, par les dangers que faisaient courir aux communautés l'essénisme spéculatif et les tendances analogues, n'a jamais eu dans le siècle apostolique qu'une place secondaire et restreinte. Ces constatations, en tout cas, nous autorisent à dire que quelque valeur qu'on attribue à la préexistence du Christ, il importe de n'en faire ni la base, ni la condition première de la foi et de la vie de l'Eglise. Cette prétention est formellement désavouée par l'histoire du premier siècle, par l'expérience et la piété de ces disciples primitifs et simples, dont plusieurs ont vécu et sont morts dans la foi, sans peut-être avoir jamais formulé ou entendu formuler cette thèse.

Mais cette thèse existe. Si elle a été gravement exagérée et faussée sous l'influence des idées courantes, si le plus grand nombre des textes où l'on croit lire la préexistence du Christ doivent, comme nous le verrons bientôt, s'interpréter tout autrement qu'on ne le fait généralement, il en est quatre, seulement quatre, mais pourtant quatre, qui, selon la lettre, posent très nettement l'existence personnelle, avant le temps, du Sauveur des hommes. Ce sont Jean VI, 2 : « Si vous voyiez le Fils de l'homme montant là où il était auparavant ! » VIII, 58. « Avant qu'Abraham fût, je suis. » XVII, 5 et 24. « Glorifie-moi, toi, ô Père, auprès de toi-même, de la gloire que j'avais avant que le monde fût, auprès de toi !... Tu m'as aimé avant la création du monde. »

On observera que cette quadruple affirmation appartient au quatrième évangile, dont, pour notre part, l'authenticité nous semble bien établie. Si historique que paraisse ce document, il ne doit pourtant pas être mis sur la ligne des synoptiques. Ceux-ci donnent les faits tels quels ; le disciple que Jésus aimait s'est proposé une autre tâche. Le tableau qu'il a fait de Jésus est fortement empreint de sa propre personnalité. La

pensée du Maître et celle du disciple y sont comme fondues en un tout homogène, ainsi que le prouve surabondamment le style uniforme du livre entier, qui se poursuit identique dans le prologue, dû aux réflexions de l'écrivain, dans la prédication de Jean-Baptiste, comme dans l'enseignement de Jésus. Nous ne nous prévaudrons pas même de cette juste constatation. Nous irons plus loin et nous dirons que si les paroles citées tout à l'heure sont l'expression chez le Fils de l'homme d'un souvenir antérieur à sa vie terrestre, le souvenir d'une vie consciente et personnelle en Dieu et avec Dieu, dans la gloire céleste et éternelle, selon l'interprétation usuelle, il faut ou bien rejeter le caractère historique du document qui les renferme au nom de ces affirmations elles-mêmes, ou renoncer à tout jamais à une solution quelconque du problème christologique. Plus nous y réfléchissons, plus elles nous rendent incompréhensible, inintelligible la personnalité du Rédempteur. Elles détruisent la valeur de son œuvre, parce qu'elles ruinent son humanité ; elles font, nous l'avons dit ailleurs, de ses luttes, du développement de sa conscience, une apparence, une comédie sans réalité morale. Dès l'instant où ce souvenir d'une existence intra-divine aurait repris force en lui, il aurait aussi perdu les éléments essentiels qui constituent une existence humaine, les éléments et les possibilités d'un développement moral [1].

Nous n'en sommes pas réduits, heureusement, à cette extrémité décevante. Les paroles citées ont un autre sens, quand on les interprète, non pas à la lumière du christianisme grécisé, mais à celle qui nous vient du milieu où elles furent prononcées.

* * *

L'affirmation de la préexistence n'est point une notion propre à Jésus. Elle est usuelle et courante dans le monde juif. On l'applique à divers objets sacrés, à diverses personnalités prépondérantes, ainsi à la loi, au logos, au jardin d'Eden, au tabernacle, au temple, aux vases sacrés, à la ville de Jérusalem,

[1] Voir W. Beyschlag, *Das Leben Jesu*. 1er vol. Halle, 1885, p. 198.

etc., puis parmi les hommes, aux patriarches, à Moïse et au Messie [1].

De la loi, par exemple, il est dit qu'elle contient le plan de la création, que par elle Dieu a appelé l'univers à l'existence, que d'après elle il a décidé l'arrangement des mondes, car elle existait avant la création.

Dans l'*Assomption de Moïse*, le législateur dit de lui-même : Dominus invenit me, qui *ab initio orbis terrarum* praeparatus sum, ut sim arbiter testamenti illius.

Dans un écrit juif, intitulé : La prière de Joseph, cité par Origène, Jacob parle de la même manière : ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ Ἰακὼβ και Ισραήλ, ἄγγελος θεοῦ εἰμί, ἐγὼ και πνεῦμα ἀρχικόν και Ἀβραάμ καὶ Ισαὰκ προεκατίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου· ἐγὼ δ'Ιακὼβ... ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ.

La théologie palestinienne juive, dans ses formes les plus anciennes, connaît, elle aussi, une préexistence idéale du Messie, qui était avant que le monde fût créé. Le livre d'Hénoch affirme qu'il était caché auprès de Dieu, que sa gloire est une gloire éternelle. Il a été élu et gardé de Dieu, avant la création du monde ; son visage ressemble à celui d'un homme ; il est plein de grâce et semblable aux saints anges. Le quatrième Esdras renferme des pensées analogues, indirectement et directement exprimées. Il nous dira par exemple que le Très-Haut a gardé (*reservavit*) l'Oint en vue de la fin, que personne ne peut voir le Fils, même ceux qui sont avec lui, jusqu'au jour fixé.

Il est probable que cette conception se rattache comme à son centre essentiel à Dan. VII, 13, où le prophète contemple un être semblable à un Fils d'homme, qui arrive sur les nuées du ciel. L'interprétation historiquement exacte de ce texte y voit l'image du peuple de Dieu qui procède du ciel, opposé

[1] Voir sur ces matières : Dr Ferd. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie, aus Targum, Midrasch und Talmud.* Leipzig, 1880. — A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch.* Göttingen, 1878. — Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* 2e édit. Leipzig, 1886. — Harnack, ouv. cité.

donc dans ses origines et ses inspirations aux empires terrestres issus de la matière. Mais il est certain qu'avant Jésus-Christ déjà, on a vu dans ce Fils d'homme le Messie. Il faut conclure de ces faits qu'Israël lui-même, le véritable Israël, comme le Messie, est considéré comme préexistant.

Si de ces documents qui ont formé l'esprit judaïque dans les siècles immédiatement antérieurs à l'apparition du Christ, nous passons au Nouveau Testament lui-même, nous y trouvons tous les échos de ces conceptions.

Jésus parle du royaume préparé *depuis la création du monde*[1], Paul de la Jérusalem d'en haut, *notre mère à tous*[2], l'Apocalypse de la Jérusalem nouvelle qui *descend du ciel*[3], les Hébreux et les Actes du tabernacle, dont Moïse a contemplé le *modèle* sur la montagne[4].

Il est aisé, je crois, de se rendre compte de l'origine de cette représentation. Elle se rattache, comme à sa source première, à l'idée même de Dieu. Il est envisagé comme celui qui de toute éternité a conçu le plan du salut ou si l'on veut l'élection d'Israël. L'exécution de ce plan suppose des moyens appropriés. Si le plan est prévu, préparé, les moyens de réalisation, la loi, le sanctuaire, le Messie, etc., le sont aussi. A la prévision du salut correspond la prédestination ou l'élection des instruments propres à le procurer. Je dis la prédestination; la théologie juive et les premiers efforts spéculatifs du christianisme qui en procèdent ont dépassé ce point de vue. Ils ont transformé la notion de préparation avant le temps en une notion de préexistence.

Cette personnification d'une idée générale s'explique très aisément par la nature même du génie hébraïque. Celui-ci est hostile aux spéculations abstraites; il tend partout à revêtir la pensée de formes concrètes. Tout le langage biblique jusque dans ses détails fournit une preuve de ce caractère. Nous en avons une autre bien connue dans les transformations gra-

[1] Mat. XXV, 34.
[2] Gal. IV, 26.
[3] Apoc. XXI, 2.
[4] Héb. VIII, 5; Act. VII, 44; Comp. Exode XXV, 9.

duelles qu'ont subies la notion de la sagesse et celle de la Parole. On saisit dans les Proverbes les premiers germes de la personnification (VIII, 22-31) qui aboutit dans les écoles palestiniennes à la *Memra*, intermédiaire obligé entre Dieu et le monde.

Il est naturel que, dominée par ce facteur, la spéculation théosophique soit arrivée à définir comme préexistants certains êtres, objets ou personnes, que Dieu a prédestinés à l'œuvre salutaire. Car pour Dieu, parler et créer, vouloir et faire sont des actes qui se confondent. Aussi se représente-t-on volontiers l'histoire générale et celle des individus particuliers comme écrites à l'avance dans des livres divins[1]. Les choses qui existent, comme tous les êtres, sont ici-bas une sorte de *copie* de l'image, nous dirions presque de la matrice primitive, qui existe auprès de Dieu. Leur entrée dans la vie terrestre est dès lors un φανεροῦσθαι, une production au dehors, une manifestation de ce qui était caché. Il résulte de là que prédestination et préexistence sont deux notions corrélatives, deux formes différentes d'une même pensée.

Lorsque donc la théologie palestinienne dit que la loi, issue de la pensée divine, est l'objet de l'amour éternel de Dieu, que le monde existe ou tombe avec elle, qu'elle existe avant la création, que sans elle ni les cieux, ni la terre ne subsistent; lorsqu'elle affirme que le Messie a été créé avant l'univers[2]; lorsque d'autre part l'apôtre Jean écrit que la Parole était au commencement avec Dieu, que toutes choses sont nées par elle[3], lorsque enfin Paul parle du Fils en qui, par qui, pour qui sont toutes choses[4], ces auteurs ne nous présentent pas une pensée essentiellement différente de celle de Pierre faisant du Christ l'agneau de Dieu, prédestiné avant la création

[1] Voir sur ce sujet les intéressantes études d'Harnack, *ouv. cité*, spécialement 1, 710 et suiv. Il distingue en particulier avec beaucoup de précision les éléments proprement judaïques de ceux qui proviennent de l'influence grecque.

[2] Weber, *Ouv. cité*, pages 153, 190, 339, etc.

[3] Jean 1, 1-5.

[4] Col. I, 16, 17.

du monde[1]. Ou bien, si l'on voulait établir une distinction, il résulterait des documents et des textes cités plus haut, qu'elle réside moins dans la nature que dans la forme de la pensée. L'idée de *prédestination* ou *d'élection* semble être la représentation populaire ou, pour mieux dire, plus proprement religieuse et se retrouve dès lors plus volontiers dans des écrits, comme ceux de Pierre et des synoptiques, où l'effort de la réflexion ne joue pas de rôle appréciable. L'idée de *préexistence*, au contraire, nous apparaît comme une déduction logique de la première, un fruit de la spéculation théosophique. Elle se montre dès lors plus aisément dans cette classe de documents, comme les Hébreux, certaines épîtres pauliniennes, etc., où la préoccupation théologique a sa grande et légitime place. Mais partout, sous des formes diverses appliquées même à des objets différents, la loi, le Messie, nous possédons une affirmation unique, dont on a pu remarquer, grâce aux expressions employées et aux attributs assignés par les auteurs à leurs divers sujets, la profonde identité. La loi, comme la Parole, la Parole comme le Messie, deviennent tour à tour cet élément central et préexistant duquel tout part, vers lequel tout converge. Cette pensée unique peut se résumer en ces termes : Dieu a prévu, Dieu a préparé de toute éternité le salut et les instruments appelés à le réaliser. Telle est l'invariable substance des variables représentations de nos écrivains. La forme, le cadre se modifient; le fond demeure partout identique à lui-même.

On sera peut-être tenté de pousser nos résultats à leurs dernières conséquences pour les réduire par l'absurde. On dira que si prédestination et préexistence sont deux catégories pour exprimer une seule idée, comme en Dieu tout est prévu, tout aussi doit être préexistant. En soi nous n'avons rien à objecter à cette conclusion absolument correcte. Mais, en fait, à consulter les documents, la notion de préexistence n'a été appliquée qu'à un certain nombre de catégories, personnes et objets, que nous avons indiqués plus haut. Pourquoi cela? Parce que ce sont les seuls qui, en vertu de leur importance, ont attiré l'at-

[1] 1 Pierre I, 19, 20.

tention des écoles, les seuls qui soient devenus l'objet de la spéculation théosophique. Dans ce sens on peut dire avec M. Lobstein que la notion de priorité dans le temps remplace et précise celle d'excellence ; car ce qui est éternel est supérieur à ce qui n'est que passager.

Nous avons, au sein de l'église primitive, un exemple saisissant de cette évolution. Dans le Nouveau Testament les élus sont des prédestinés dès la fondation du monde[1] ; ils ne sont nullement, pas plus que l'Eglise dont ils sont les membres, présentés comme préexistants. Mais les choses changent dès que ce sujet entre dans le domaine de la réflexion théologique. Le pasteur d'Hermas, qui faillit un moment devenir canonique, nous parle de l'Eglise comme de la plus ancienne des créatures, c'est pour elle que Dieu fit le monde[2]. Un peu plus tard, la seconde lettre de Clément dit dans le même sens que l'Eglise a existé avant le soleil et la lune[3].

Tous ces exemples confirment notre dire : l'idée de la préexistence loin d'être une pensée isolée est une forme de représentation, très usuelle dans le domaine de la spéculation. Nous en avons saisi l'origine et la signification. Il serait intéressant de se rendre compte comment cette existence antérieure au temps était conçue. Bornons-nous pourtant à notre objet principal, le Messie.

Il importe ici de ne pas confondre deux ordres de faits très distincts. Quelques textes talmudiques nous présentent le roi de l'avenir comme un *homme* vivant dans le jardin d'Eden, en compagnie des patriarches et attendant l'ordre de paraître sur la scène terrestre. Cette forme-là des idées judaïques n'est pas essentielle à notre propos, car si quelques affirmations de l'apôtre Paul se rattachent partiellement à cette pensée, le Christ préexistant du Nouveau Testament revêt en général un autre caractère. Il n'est pas un *homme* descendant du ciel, mais bien un principe divin qui s'incarne. D'ailleurs la pensée de

[1] Rom. VIII, 30 ; Eph. V, 1-11.

[2] O. Gebhardt et Harnack, *Hermae pastor*, Leipzig, 1870, Vis. II, 4, 1. *Le pasteur d'Hermas*, par M. C., p. 35. Paris, 1880.

[3] Hilgenfeld, *Clementis Romani epistolae*, chap. 14. Leipzig, 1876.

l'homme céleste a pour présupposition la thèse de la préexistence des âmes qu'admettait une portion de l'opinion israélite et à ce titre il n'y a pas de différence essentielle entre le Messie-homme conservé dans le ciel et les mortels en général que déjà un psalmiste nous dépeint comme « faits dans un lieu secret, tissés dans les profondeurs de la terre[1]. »

La préexistence du Messie a une autre portée. Les documents de la théologie palestinienne la décrivent non pas comme un mode d'être conscient, mais comme purement idéale. Le roi attendu a sa place de toute éternité dans le plan divin avec la loi et les patriarches. La préexistence proprement personnelle, concrète ne serait, d'après Weber[2], enseignée que dans le judaïsme postérieur à l'ère chrétienne. Mais si l'on voulait unir les deux notions que nous venons de distinguer, celle de l'existence dans le plan éternel et la préexistence de l'homme, il faudrait dire que le Messie idéalement préexistant dans le sein de Dieu est apparu dans le monde, à l'heure choisie du Père, sous la forme de cet homme qui s'appelait Jésus de Nazareth et dont l'être humain existait ailleurs que sur la terre avant sa naissance ici-bas, *comme* toute âme d'homme, selon les conceptions du traducianisme. Mais il y a encore loin de là à un souvenir personnel et précis chez le maître d'une vie en Dieu antérieure à son apparition terrestre.

Tel est donc le cercle d'idée, le milieu dans lesquels ont vécu Jésus et ses contemporains. C'est évidemment dans cet horizon déterminé, très différent de l'horizon grec qui inspire notre exégèse traditionnelle, qu'il faut placer les affirmations de Jésus sur sa personne, si, du moins, on veut le comprendre comme ont pu le comprendre ses premiers témoins. Lorsque donc il parle du ciel comme de sa patrie d'origine (Jean VI, 62), de la gloire possédée avant la création du monde (XVII, 5), de l'amour éternel dont il est l'objet, je ne puis pas ne pas me rappeler les affirmations analogues, citées plus haut et qui concernent la loi. Si nous voulons interpréter

[1] Ps. CXXXIX, 15, 16. Voy. Harnack, *Ouv. cité*, I, p. 712; Weber, *ouv. cité*, p. 204-217.

[2] *Ouv. cité*, p. 339 et suivantes.

historiquement ces grandioses pensées, commençons par nous dépouiller de tout le bagage mythologique, dont les siècles ont chargé l'évangile primitif et nous y verrons moins l'idée de je ne sais quelle existence mystérieuse que l'expression profonde du rapport spécial existant entre le Christ et son Père, au double point de vue de la mission messianique qu'il est venu accomplir et de la communion spéciale, unique en son genre, mais toujours de nature morale, qui l'unit à Dieu. Dire comme le fait Jésus, *avant qu'Abram fût je suis !* c'était dire à ses contemporains, dans le langage et d'après les représentations de ses contemporains, qu'il était lui-même ce Messie, ce Fils de l'homme descendu du ciel, que leurs docteurs et leurs littérateurs décrivaient comme existant de toute éternité dans le sein de Dieu, en vertu du plan divin de la Rédemption. Si personnelle et définie que soit l'expression employée, il n'y a dans le témoignage qu'elle renferme, pas plus que dans aucun des éléments de la christologie spéculative du siècle apostolique, aucune affirmation d'un *souvenir* qu'aurait eu le Maître d'une vie consciente, antérieure à son existence terrestre. Ce souvenir on le peut déduire de la notion moderne de la personnalité, de la définition trinitaire et grecque de la personne, mais il dépasse de beaucoup les inférences de la pensée palestinienne et du christianisme primitif.

Si d'ailleurs on veut bien essayer, pour comprendre cette formule de la préexistence, de se placer résolument sur le terrain et dans la sphère intellectuelle et morale des premiers auditeurs du Maître, on reconnaîtra que nombre de textes considérés comme les plus sûrs appuis « du dogme » de la préexistence, puisqu'on est en train d'en faire un dogme, s'éclairent d'une lumière nouvelle et infiniment plus pénétrante.

Voyez, par exemple, toute cette série d'affirmations johanniques où Jésus se dit issu de Dieu [1], venu du ciel [2], d'en haut [3], etc. Que signifient-elles ? D'après l'interprétation en cours, évi-

[1] Jean VIII, 42.
[2] III, 31.
[3] VIII, 23.

demment que le Christ a préexisté et *se souvient* de cette période de son être. D'après la conception même de la préexistence au temps de Jésus, simplement et plus utilement que le Sauveur tire son inspiration, la direction de sa volonté et de ses actes du Père céleste, dont il se sait et se sent l'enfant aimé de toute éternité, et non pas des influences et des suggestions d'en bas. Dira-t-on que nous nions l'évidence. Mais alors qu'on soit logique aussi et qu'on nous dise que le baptême de Jean qui *venait du ciel*[1], que tout don excellent et tout présent parfait qui *viennent d'en haut*[2] existaient ou existent réellement, substantiellement dans le ciel avant d'apparaître sur la terre. Et si vous faites de ce venir du ciel, de ce venir d'en haut des images indiquant la divine origine, sans préexistence, des dons divins et du baptême johannique, de quel droit, au nom de quels principes voulez-vous tout d'un coup faire de ces images appliquées au Christ des réalités inintelligibles et inutiles?

Allons ailleurs: de ce que Jésus affirme qu'il a été l'objet de l'amour divin *dès avant la fondation du monde,* faut-il conclure qu'il est éternel, parce que, dit-on, l'amour éternel présuppose un objet éternel. A suivre ce raisonnement, on appliquera la préexistence éternelle à tous les rachetés, car ils sont élus en Christ *avant la fondation du monde*[3] et l'élection aussi bien que l'amour suppose un objet. On le voit, le sens simple, les analogies, les harmonies scripturaires nous renvoient à notre conception qui s'efforce de distinguer entre l'idée et les formes variables qu'elle peut revêtir et l'on rapportera aux prévisions divines, au plan salutaire, ces actes d'amour et d'élection qu'en vertu d'une exception non justifiée, on voudrait pour le Christ traduire et saisir au sens littéral et matériel, qui dans le cas particulier n'a pour lui que les apparences.

Autres exemples : A plusieurs reprises Jésus, toujours et uniquement d'après le quatrième évangile, parle de ce qu'il a *vu*[4]

[1] Mat. XXI, 24.
[2] Jacq. I, 17. Voy. Beyschlag, *Ouv. cité,* I, p. 197.
[3] Eph. I, 4.
[4] Jean III, 11; VI, 46; VIII, 38.

et *entendu*[1] chez son Père. C'est très volontiers cette série de témoignages qu'on invoque pour parler des souvenirs divins du Maître, pour établir l'autorité suprême de sa parole : docteur venu du ciel, il nous parlerait des choses contemplées dans le ciel, qui remontaient à sa mémoire et à son cœur. Convenons que les apparences semblent d'abord très favorables à cette intuition. Mais ce ne sont que les premières apparences. Les réalités scripturaires détruisent cette impression. On pourrait déjà remarquer avec Beyschlag[2] que cette représentation d'un Logos divin, comme assis au pied du Père pour voir, entendre et apprendre, est d'un réalisme anthropopathique, qui jure avec la spiritualité du quatrième évangile et, ajouterons-nous, avec les éléments primordiaux d'un monothéisme respectueux.

Il y a plus : Lisez Jean III, 11 et suivant : « ce que *nous* avons vu, *nous* l'attestons. » Il résulte du contexte que le Maître parle ici à Nicodème de l'autorité divine de son témoignage, puisé directement auprès du Père. Avez-vous jamais remarqué ce *nous ?* Ce n'est point un pluriel de majesté que Jésus semble n'avoir jamais employé. Ce ne peut être non plus le Père et le Fils, les deux premières hypostases, pour parler la langue des conciles ; car comment parler des choses que Dieu voit et entend et qui établissent l'autorité de sa parole ? car, puisqu'il est Dieu, il n'a nul besoin et ne saurait s'étayer d'une sanction supérieure à lui-même. Ce « nous » désigne donc Jésus et... je ne sais qui ; mais quelqu'un ou quelques-uns ; les autres instruments révélateurs ? les prophètes ? Jean-Baptiste ? un témoin anonyme, le disciple aimé peut-être qui aurait assisté au dialogue sublime du Maître et de Nicodème, comme l'ont imaginé quelques-uns ? N'importe. Mais voulons-nous attribuer à ces quelques-uns le souvenir de quelque existence antérieure, où ils auraient puisé les éléments et l'autorité de leur témoignage ? Ne serait-ce pas plutôt que les uns et les autres, Jésus et ses apôtres, Jésus et les prophètes ont reçu de Dieu, par les méthodes divines de ses révélations, non les mémoires d'une vie

[1] Jean III, 32 ; VIII, 26.

[2] *Ouv. cité*, p. 204.

antérieure et céleste, mais les pensées, les principes, les faits qui constituent l'expression authentique de leur conscience et de leur communion avec le Père des lumières?

Ailleurs encore on aboutit à l'absurde, en partant de l'hypothèse d'une préexistence consciente, dont le Maître aurait repris peu à peu le souvenir. Ainsi dans Jean VIII, 38, le Sauveur affirme avoir vu chez son Père tout ce qu'il dit, tandis qu'à ses yeux ses adversaires font les choses qu'ils ont entendues chez leur père, qui est le diable (v. 44). Si donc la vision du Christ se rapportait ici à des souvenirs d'une existence intra-divine, on inférera du parallélisme que les Juifs ennemis de la doctrine chrétienne ont appris leur manière d'agir auprès de Satan, dans un état préexistant !

Comme les faits s'éclairent, comme la pensée s'élève et conserve son accent pratique et religieux, comme le quatrième évangile se dépouille de ce cachet abstrait, métaphysique, que ses adversaires lui ont si souvent reproché et que lui conserve l'exégèse traditionnelle, lorsque dans les textes cités et tous ceux qui leur ressemblent on prend ces mots de *voir* et d'*entendre* dans le sens d'une révélation progressive, dont le Christ terrestre a été le porteur, grâce à son incessante communion avec Dieu ! Cette acception des termes est d'ailleurs amplement confirmée par le sens unanimement reconnu et constant que l'évangéliste applique au mot *connaître*. Il ne parle pas d'une connaissance théorique, mais d'une connaissance morale, dont la conscience divinement illuminée est le principal instrument[1]. Nous avons du reste un mot de Jésus, qui confirme nos conclusions. Dans Jean III, 13, Jésus légitime sa capacité et son droit de parler des *choses célestes* par le fait que descendu du ciel, il *est* au ciel (et non pas *il était*). A ses yeux donc son séjour céleste et son séjour terrestre se confondent. Il vit simultanément et au même instant dans l'une et l'autre sphère; il descend, il monte en vertu de sa communion parfaite avec son Père et je crois qu'en présence de ces affirmations, ce prétendu

[1] C'est aussi dans ce sens moral qu'il faut interpréter le *connaître* de Mat. XI, 27 ou Luc X, 22, un texte synoptique où l'on cherche en vain à retrouver le logos de la métaphysique.

souvenir de la vie intra-divine, consciente et personnelle ne doit pas être mis au compte de nos documents canoniques, mais à celui des spéculations postérieures.

Nous nous sommes longuement arrêté au témoignage johannique, parce que renfermant lui-même la substance du témoignage de Jésus, il joue dans la solution du problème christologique un rôle capital. Il serait aisé d'appliquer les mêmes principes et d'aboutir à d'identiques conclusions, en étudiant les données de la christologie spéculative des autres documents, tels que l'Apocalypse, la lettre aux Hébreux et les épîtres pauliniennes. Nous ne méconnaissons pas les caractères propres à chacun de ces types, et qu'une étude détaillée devrait faire ressortir[1]. Chez Paul en particulier la notion du Christ préexistant se transforme; il le présente comme un πνεῦμα ζωοποιοῦν, qui en s'abaissant a revêtu un corps mortel[2]. Mais chez lui pas plus qu'ailleurs, moins qu'ailleurs encore, il ne saurait être question de ce Christ qui se ressouvient, durant sa carrière terrestre, de sa vie intra-divine. Les pages qui précèdent suffisent à notre propos et nous dispensent d'une analyse détaillée des divers types christologiques, dans leur unité et leur diversité, car pour le fond des choses, nous avons partout la même pensée, la même représentation fondamentale.

Nous pouvons donc conclure cette partie de notre étude en disant que la notion de la préexistence appartient pour la forme de la représentation au domaine spéculatif, mais qu'il nous importe de sortir de ce moule temporaire la substance qui y est enfermée, l'élément religieux, saisissable à la conscience, qui a fait l'objet de cette spéculation. Cette substance, dans le cas qui nous occupe, n'est pas autre chose que l'affirmation que Jésus, d'après son propre témoignage, est l'élu éternel de Dieu en vue du salut et que cet élu a été en communion intime et profonde avec le Père. On voit que nous ne rejetons pas ces pages comme les produits inutiles d'inutiles efforts,

[1] Voy. sur ce sujet, sans parler des Manuels de théologie biblique, P. Lobstein, *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*. Paris, Fischbacher, 1883.

[2] Voir Harnack, *Ouv. cité*, spécialement I, p. 715 et 716.

nous les considérons comme une part importante et précieuse du témoignage apostolique, comme une des sources où il faut puiser pour se rendre compte de la divinité de Jésus de Nazareth.

Je confesse qu'au premier abord, tel ou tel lecteur aura quelque peine à se mouvoir dans ce monde, peut-être nouveau pour lui. Mais il lui suffirait de dépouiller un instant la forme de représentation et les résultats de cette exégèse plus grécisante que chrétienne, qui pèse sur la tradition de l'église et dont elle a une peine énorme à se délivrer. Il lui suffirait de se replonger résolument dans l'esprit de l'évangile primitif pour saisir ce point de vue. Celui-ci, sans parler des arguments historiques rappelés dans les pages qui précèdent, a pour lui, en ce qui concerne spécialement le témoignage de Jésus sur sa personne, le caractère de l'enseignement du Maître, la forme constamment imagée et concrète de son langage, qui nous invite à chaque pas à saisir l'idée, le sentiment, le fait, sous le symbole qui l'exprime. Veut-on une analogie de tout point probante? Prenons les paroles d'institution de la cène : « Ceci *est* mon corps ; ceci *est* mon sang », mettons-les en parallèle avec cette autre affirmation qui semble le roc solide et inébranlable du dogme christologique traditionnel : « Avant qu'Abraham fût *je suis.* »

A prendre les choses au sens strictement littéral, sans trop se souvenir des habitudes du langage oriental, des temps, des lieux, Luther avait raison, lors du colloque de Marbourg, *d'opposer* dans les chaudes controverses sur la cène, d'opposer à ses adversaires, les théologiens suisses, le fameux ἐστιν; et la doctrine romaine de la transsubstantiation avait encore plus raison que lui. Dans la même ligne, le dogme de Nicée a raison contre nous, et le fameux εἰμί nous condamnerait. Mais d'autre part, nous savons aussi que les contextes, les analogies, l'histoire, tout nous conduit à une interprétation symbolique des paroles sacramentaires, quelle que soit d'ailleurs la manière dont on conçoive la signification du repas des croyants. Si le Réformateur d'Allemagne les a entendues autrement et en a tiré les formules que l'on sait, il ne l'a fait, ni

au nom de l'histoire, ni à celui de l'exégèse ; il a montré là, entre autres, sans que nous songions à le lui reprocher, de quel poids la scolastique du moyen âge et sa distinction entre les accidents et la substance, chère encore aux kénosistes du XIXme siècle, pesaient sur ses opinions.

Il en est exactement de même de la notion de la préexistence consciente et personnelle ; à lire les textes brutalement, il est aisé de prendre le symbole pour le fait lui-même, et l'Eglise est entrée dans cette erreur le jour même où, nous allons le voir, elle a coulé l'évangile dans le moule de la pensée grecque. Mais si l'on essaie de saisir le témoignage apostolique dans son essence primitive, si l'exégèse consiste à comprendre les paroles du Christ et des apôtres comme elles ont pu être entendues par les premiers auditeurs et les premiers lecteurs, elles s'éclairent d'un jour tout différent. On comprend qu'on ait pu parler de préexistence au sens religieux que renferme la formule ; on ne comprend pas que nos auteurs eussent affirmé une préexistence personnelle et consciente, telle qu'on l'entend à ce jour, car cette préexistence-là est contraire aux postulats moraux de l'œuvre du Christ et aux témoignages les plus évidents que nous possédons sur sa personne et sa mission rédemptrice.

Nous le déclarons franchement et après mûre réflexion, si la conception traditionnelle est exacte, il faut renoncer à rendre intelligible la personne du Rédempteur. Toutes les solutions proposées viennent se briser contre d'infranchissables obstacles et il n'est pas permis d'en espérer de meilleures dans cette direction. A tout prendre, nous consentirions à nous abriter sous le mystère impénétrable, et à commander silence à l'orgueil de notre raison. Mais orgueil à part, la raison, la conscience, l'intérêt chrétien nous parlent un autre langage. Ils nous disent que le dogme traditionnel détruit, aussi bien que la kénose qui essayait en vain de la sauver, l'humanité du Sauveur, plus encore, la réalité morale de son œuvre rédemptrice. Nous l'avons dit plus haut et nous le répétons : ses luttes, ses victoires deviennent de vaines fantasmagories et je ne saurais prendre au sérieux cet affranchissement de la puis-

sance du mal qu'il dit nous procurer, si nous marchons avec lui et par lui dans les sentiers qu'il a ouverts, comme chef de l'humanité régénérée par son œuvre. Les conditions de son être, ses impulsions profondes sont tellement différentes de celles de notre nature, qu'il reste pour nous un être supérieur, un Dieu, si l'on veut, mais non un frère, qui a vécu de ma vie et par expérience connu mes sentiers. Cela ne se conçoit pas. Ce préexistant, issu du sein de Dieu, partie intégrante et éternelle et nécessaire de la divinité, pourra être sous sa forme terrestre un Dieu revêtu de chair humaine, à la façon des antiques mythologies, mais non pas ce Libérateur auquel je dois être rendu semblable.

Ces conclusions, on les a dites « hardies ». Je ne nie point. Elles ne sont pourtant pas isolées ; et l'on est frappé de voir comment dans la théologie allemande et la théologie française elles se sont peu à peu fait entendre, sous la forme et sous les influences propres à chacun des deux courants. En Allemagne, c'est l'histoire, l'étude solide et minutieuse des textes, l'examen des documents et des origines chrétiennes qui conduisent à ce résultat. Chez nous, sans nier tout ce que nous devons à ce facteur, sans refuser à nos frères germains ce que nous allons dire de nous-mêmes, l'évolution signalée a un caractère plus religieux. Elle procède, semble-t-il, d'une pénétration plus profonde de l'esprit évangélique ; elle se rattache à la conscience et a trouvé chez les disciples de Vinet et de Secrétan ses principaux défenseurs.

On nous oppose les affirmations catégoriques et séculaires de l'Eglise sur ce point spécial. Mais l'ancienneté, pour respectable qu'elle soit, est-elle donc le signe infaillible de la vérité ? Rome est l'aînée de Genève, Grégoire VII l'aîné des Calvin et des Luther. Où, d'ailleurs, est la doctrine, le fait chrétien que la dogmatique du dix-neuvième siècle n'ait pas essayé de retoucher et d'épurer? Le phénomène s'explique par la nature même de l'esprit humain, qui, au travers des siècles, s'efforce de conquérir et de mieux pénétrer la vérité religieuse ; il s'explique aussi par le caractère même de l'évangile, si supérieur à nos vues et à nos méditations, que nous ne nous appro-

chons de sa compréhension que degré par degré, au travers même de la poussière dont les erreurs humaines le recouvrent sans cesse.

L'affirmation christologique traditionnelle, d'ailleurs, n'est pas adéquate au fait primitif qu'elle tente d'expliquer. Elle a sa date exacte dans l'histoire; elle s'est introduite par des raisons connues et compréhensibles, dont l'étude des évolutions dogmatiques donne aisément la clef. La notion de la préexistence *personnelle et consciente*, étrangère à l'évangile primitif, même dans ses premiers essais spéculatifs, prend son essor juste au moment où la spéculation grecque devient maîtresse de la théologie et la coule dans ses moules propres. On en peut suivre les étapes dans les lettres de Clément de Rome (la seconde), dans l'œuvre de Justin Martyr, un philosophe païen devenu docteur évangélique, dans tout ce mouvement grandiose de la pensée, qui aboutit au concile de Nicée et à ses formules, qui ont pesé sur nous jusqu'à ce jour. C'est alors que l'affirmation primitive de l'élection divine et éternelle du Rédempteur présentée quelquefois au siècle apostolique et par Jésus lui-même sous la forme de la préexistence personnelle telle que l'entendait la théologie de l'époque, se transforme. Sous l'influence des catégories du néo-platonisme et des tendances naturellement spéculatives du monde hellénique, la christologie abandonne le terrain religieux dans lequel elle plongeait ses racines. La formule spéculative arrachée de sa base morale, pratique, devient une grandeur indépendante. Christ constitue une portion de l'être divin, une puissance cosmique, où l'on ne distingue plus cette énergie morale et sanctifiante, cette capacité d'une vie spirituelle renouvelée qu'il est venu apporter[1]. Alors se pose le problème des *deux natures* opposées qu'il a portées en lui et qu'il s'agit de concilier, parce que au point de départ de cette conception, contrairement aux affirmations évangéliques, se trouve l'idée de l'antithèse entre l'humain et le divin; alors naît la question trinitaire avec tous les insolubles problèmes qu'elle a fournis à la question christologique.

[1] Voyez sur cette évolution les pages magistrales de Harnack, Ouv. cité, II, p. 716-719.

Eussions-nous même tort dans nos conclusions, il nous en resterait un enseignement au moins; c'est que la christologie spéculative, celle des apôtres ou celle des siècles postérieurs, ne saurait être la base même de l'immutabilité de l'évangile apostolique. Elle n'a jamais été cela. L'histoire de nos origines chrétiennes proteste contre cette affirmation ; ce n'est point par ce chemin que les témoins du Maître sont arrivés à proclamer sa divinité. Les faits contemporains protestent à leur tour ; car si la préexistence personnelle et consciente avait cette valeur capitale qu'on lui attribue, elle devrait former la substance première de notre prédication évangélique. On sait assez que là même où la foi est la plus abondante, les appels les plus impressifs, cette notion demeure à l'arrière-plan. S'il la faut conserver, la vérité oblige à dire qu'elle ne naît pas avec la foi, qu'elle ne procure pas la conversion. Elle n'est pas point de départ fondamental et nécessaire ; elle ne serait jamais que point d'arrivée.

Au travers de ces longs développements, nous sommes arrivé à une double conclusion que nous résumerons en ces termes.

La divinité *essentielle* du Christ, loin de reposer, comme l'estiment la philosophie grecque et la dogmatique chrétienne qui s'inspire de celle-ci, sur une opposition entre la nature de Dieu et la nature de l'homme, s'établit sur l'union foncière, sur la parenté morale, qui, d'après les documents bibliques, existe entre le Créateur et sa créature, faite à son image.

L'affirmation de la préexistence personnelle et consciente au sens traditionnel n'appartient pas à l'évangile apostolique. Celui-ci dans ses diverses formes ne connaît que la préexistence en tant qu'elle est une formule spéculative, un concept logique destiné à affirmer l'élection éternelle du Sauveur et la préparation avant le temps du plan rédempteur.

D'après ces résultats, en quoi consiste la divinité essentielle du Christ? C'est la question qu'il nous reste à résoudre.

III

A plus d'une reprise Jésus-Christ est appelé le *Fils de Dieu*. Le témoignage apostolique et celui de l'Eglise entière confirment cette affirmation. Vouloir, comme on l'a dit souvent, la réduire à son sens messianique, dans lequel elle est plus d'une fois employée [1], c'est ne pas rendre un compte suffisant des faits. Ici, comme ailleurs, le Maître est parti des données religieuses acquises, mais il les a constamment dépassées ou plutôt achevées. Quand il s'appelle *le Fils* ou qu'un Paul ou un Jean lui donnent ce titre, il faut y voir, moins la désignation de la royauté théocratique que l'expression d'une relation spéciale, unique en son genre, qui existe entre le Christ et Dieu. Cette relation, décrite en un mot, signifie que sur la terre la personne du Sauveur a été la représentation complète du divin. Les Hébreux parlent de lui comme d'un reflet de la gloire de Dieu, comme d'une empreinte de son essence [2]. Paul affirme qu'il est l'image du Dieu invisible, qu'en Lui réside corporellement la plénitude de la divinité [3]. L'apôtre Jean a contemplé sa gloire, « la gloire parfaite d'un Fils unique, envoyé par son Père [4] ; » Jésus enfin, d'après le même évangile, disait à ses disciples : « qui m'a vu a vu le Père [5]. »

Il résulte de ces faits que la divinité du Christ terrestre n'était ni voilée, ni cachée, qu'elle a pu être perçue par ceux qui ont vécu avec lui. Où sont ces rayons divins ?

Ils ne sauraient être cherchés dans ce que la dogmatique appelle les attributs métaphysiques de Dieu, que le fils de Marie n'a point possédés. Il n'avait pas la toute-présence, puisque comme nous, il fut dépendant de l'espace et du temps. Il n'avait pas la toute-puissance. Sans doute il a accompli des miracles et des prodiges, qui l'ont révélé aux âmes croyantes comme

[1] Mat. III, 17 ; IV, 3 ; XVI, 16 et les parallèles ; Luc I, 32.
[2] Héb. I, 3.
[3] Col. I, 15 et suiv. ; II, 9.
[4] Jean I, 14.
[5] Jean XIV, 9.

accrédité de Dieu. Mais d'autres instruments révélateurs, certains prophètes, de simples croyants mêmes, au dire de Paul, ont possédé ce don. Si Jésus l'a déployé d'une façon particulièrement intensive, cela tient sans doute à sa dignité supérieure, j'entends à ses vertus morales et non pas à une nature spéciale. Mais nulle part il ne s'arroge et ne saurait s'arroger la toute-puissance. Il est Fils, donc soumis, donc limité ; il ne fait rien qu'il ne le voie faire au Père ; il ne *peut* rien faire de lui-même ; il est si limité que, comme les hommes ses frères, il succomba sous le poids de sa fatigue et de sa croix et jamais homme n'a moins que lui montré extérieurement les signes de la force qui ne compte que sur elle et peut tout par elle-même. La toute-science ? Jésus ne l'a pas davantage revendiquée, au dire même de M. Frédéric Godet. Il a dû apprendre, se développer, donc il a ignoré, jusqu'à l'endroit où se trouvait le sépulcre de Lazare, jusqu'à l'heure aussi de la consommation finale.

C'est ici qu'il est utile de rappeler le grand axiome de la christologie réformée : *Finitum non capax infiniti* et il demeure évident en face de l'histoire et de la logique que si Christ est divin, s'il est l'expression parfaite du divin, puisqu'il est homme, il ne saurait l'être que dans l'exacte mesure où le divin et l'homme se pénètrent. Où se pénètrent-ils ? Où réside d'après le dernier et le plus ignorant des catéchistes chrétiens l'image de Dieu en l'homme ? N'est-ce pas dans les énergies ou si l'on veut dans les virtualités spirituelles et morales de l'homme ? L'apôtre Paul me paraît avoir indiqué ou précisé ce point de vue, lorsqu'il affirme la plénitude de la divinité habitant *corporellement* en Christ[1]. Ce σωματικῶς signifie apparemment que le divin a résidé en Jésus dans la mesure où l'infini peut se déployer au sein du fini. Or je ne vois, au travers de l'humanité entière, que les vertus morales qui portent ce caractère.

Lorsque donc Jésus s'est donné comme image exacte du Père, ce sont les vertus morales du Père qu'il a prétendu non seulement enseigner, mais réaliser dans sa personne. Ce sont là les attributs communicables, susceptibles de révélation d'une part, d'être saisis par la vue spirituelle, d'autre part. Dieu est

[1] Col. II, 9.

amour : Jésus-Christ est amour ; Dieu est justice ; Jésus-Christ est la justice et l'on peut dire de lui qu'il a montré *Dieu tout en Lui*, afin que par Lui nous arrivions à *Dieu tout en tous*. Or cette perfection de toutes les vertus morales, de l'amour, de la miséricorde, de la justice, nous l'appelons d'un seul mot la *sainteté*, qui est comme le foyer lumineux et la source de toutes les perfections divines, ainsi que le montre l'histoire entière de la Révélation rédemptrice. C'est même là la caractéristique spéciale du Dieu d'Israël, celle qui plus que toute autre l'élève au-dessus des conceptions qu'ont eues d'autres peuples de la divinité. Dieu, c'est le Saint ; la sainteté, c'est la synthèse ou la substance de la personne divine. Les deux notions, au point de vue de la religion de la conscience, ne sauraient se séparer ; elles s'identifient. Dire dès lors de Jésus-Christ qu'il fut saint, c'est dire qu'il fut divin. Voilà d'un mot le caractère qui lui marque sa place, qui fait de lui dans l'échelle humaine l'unique, autant que le bien-aimé du Père. Sa sainteté concentre tous les rayons de sa personne et de sa vie ; elle le pénètre et le caractérise, si bien qu'on peut dire que cette perfection morale, qu'on appelle tour à tour une profonde obéissance, un amour sans tache, une justice absolue, constitue l'essence de son être.

Nous obtenons ainsi ce que la christologie cherchait en vain dans ses spéculations antérieures, l'unité de la personne du Sauveur. Je ne distingue plus, pour les opposer ou pour tenter la fusion des inconciliables, les éléments humains et les éléments divins de son individualité. Jésus est partout, au travers de toutes les phases de son développement, humain et divin tout ensemble, car la perfection de son humanité n'est pas autre chose que la plénitude de sa divinité.

Nous obtenons ensuite par cette conception des choses, qui, on le remarquera, se maintient tout entière sur le terrain religieux, une intelligence plus nette, une vue plus claire de la Rédemption. Non seulement la divinité de Christ ainsi entendue nous permet de saisir le développement de Jésus, ses luttes, ses victoires, comme le fond de son enseignement et de son activité, qui tendent partout à produire et à reproduire la sain-

teté ou, si l'on veut, l'image de Dieu en lui et chez les hommes ses frères ; mais elle permet de prendre comme de sérieuses réalités morales les appels essentiels de l'évangile apostolique. Nous entendons par là toute cette série d'enseignements, d'exhortations, de déductions qui font des disciples du Crucifié des sarments attachés au cep et tirant du cep leur sève vitale, des plantes qui doivent s'identifier avec Christ, des vies, en un mot, qui sont comme absorbées dans sa vie.

La dogmatique traditionnelle, lorsqu'elle est fidèle à ses prémisses, ne saurait prendre ce but comme une réalité. Ce sont des analogies, des images inadéquates, des comparaisons approchantes, car, comment voulez-vous que le fils de la poussière s'identifie réellement avec Celui qui, seconde personne de la Trinité, n'a qu'occasionnellement revêtu la forme humaine ? Et l'on arrive ainsi, quand on y regarde d'un peu près, à décapiter l'évangile, à lui enlever la réalité de son but, à dessécher sa sève morale. Si, au contraire, le Fils de Dieu, qui diffère de nous par le rang, la fonction et non l'essence apporte à l'humanité une vie nouvelle et rend possible l'épanouissement de cette vie en Dieu, je comprends les appels cités plus haut, je comprends que les rachetés soient appelés *les fils de Dieu*, les cohéritiers de Christ, souffrant, régnant avec lui, s'efforçant de parvenir à sa stature ; je comprends que le Fils de Dieu soit mon frère et mon Sauveur et je m'écrie avec saint Paul et dans le sens qu'attache l'apôtre à ce chant de joie : le mystère de la piété est grand : Dieu manifesté en chair !

Parmi les adversaires de notre conception, quelques-uns peut-être nous suivraient volontiers jusqu'au point où nous sommes arrivés. Mais la sainteté, que nous identifions avec la divinité, parce qu'en Dieu nous ne connaissons rien de plus grand, ni de plus profond, rien qui aille au delà, aucune vertu, aucune force qui fassent de la perfection morale un élément subordonné, cette sainteté exige une explication. Elle apparaît comme phénomène unique en la personne du Rédempteur et on en cherche la cause, le pourquoi. Ce pourquoi, on le trouve dans la divinité dite métaphysique, c'est-à-dire dans la préexistence consciente et personnelle du Logos qui est devenu

chair en l'homme Jésus. C'est probablement dans ce sens que l'on nous dit que la préexistence est un postulat de la conscience chrétienne. Le Christ fut saint, et a réalisé la perfection morale, parce qu'il est Dieu de toute éternité.

On ne saurait, croyons-nous, porter au christianisme de coup plus grave que celui-là. Expliquer ainsi la personne et l'œuvre de son fondateur, c'est les blesser à mort, puisqu'on arrive à ériger la sainteté en don de nature, au lieu qu'elle n'a de valeur qu'en tant qu'elle est une conquête morale. Il faut demander encore une fois ce que deviennent dans ce point de vue les luttes du Maître. Ses victoires sont des comédies ; ses tentations des fantômes sans réalité ; ses appels à la vie sainte comme la sienne, pour nous enfants d'Adam, des mirages auprès desquels ceux du désert constituent de fortifiantes espérances et l'on peut affirmer que si la sainteté du Christ est telle, notre foi est vaine et que nous sommes encore dans nos péchés.

Recourra-t-on peut-être, pour expliquer la sainteté du Seigneur aux récits de la naissance surnaturelle tels que nous les donnent Matthieu et Luc, et dont nous fixerons plus loin la place dans le problème christologique ? C'est là une opinion très connue. On dit que de cette manière le fils de Marie a été soustrait aux influences du péché originel et replacé dans les conditions de libre décision que nous ne possédons plus, et l'on pourra trouver sur cette matière, dans maint ouvrage des théologiens évangéliques, des pages qui seraient mieux à leur place dans un livre de physiologie ou dans les traités d'un disciple de l'ébionitisme.

Pour que cette solution pût se légitimer en quelque mesure, elle aurait à nous démontrer, malgré les grands docteurs qui l'ont soutenue dans le passé et dans le présent, que l'hérédité morale se transmet par les hommes seuls et jamais par les femmes. Les indications des faits ne confirment nullement cette conclusion. — A-t-on sondé d'ailleurs le caractère monstrueux de l'explication qui érige la vertu libre par essence, celle qui est la substance de toutes les autres, en un attribut de nature transmissible par voie de génération ? On confond

ainsi la morale et la physiologie, quand encore on ne condamne pas avec l'essénisme et tous les ascétismes l'acte reproducteur, comme entaché de péché. C'est là un matérialisme de toute gravité qui ravale l'évangile au rang des mythologies les moins respectables. Sortons de ces marais.

Expliquer la sainteté de Jésus-Christ? En donner le pourquoi? Un penseur chrétien a dit que la tentative était dangereuse pour la morale. Nous dirons, dans le même esprit, que la solution du problème, si solution il y a, doit être cherchée dans la sainteté elle-même. Elle ne saurait s'entendre que sur le terrain de la liberté et la liberté ne se réduit pas en un syllogisme. Dieu seul est bon, a dit Jésus, et hors de lui il n'y a de bien dans les créatures que celui qui est librement conquis au travers de la lutte. Hors de là, la sainteté se renie elle-même et l'on repoussera dans la christologie, au nom des postulats les plus impérieux, toute tentative qui blesserait ce principe fondamental.

Jésus-Christ a réalisé la sainteté, parce que dès l'aurore de sa vie consciente, à chaque degré de sa croissance, il est demeuré en communion obéissante, constante et progressive avec Dieu, la source et l'inspirateur de la vie parfaite. Il n'appartient pas à une étude résumée, telle que la présentent ces pages, de décrire toutes les phases de ce développement, dont il est facile de saisir dans les évangiles les moments principaux. Jésus s'y présente à nous comme une conscience absolument pénétrée de Dieu. Au travers de luttes ardentes contre le mal, il maintient intacte et toujours plus énergique sa relation avec le Père. Cette relation, faite de fidèle soumission autant que d'intime confiance, éclate à chaque instant dans les paroles du Maître et les divers actes de sa vie :

A l'âge de douze ans, il affirme cette communion, en se disant appelé à s'occuper des affaires de son Père. Ailleurs, il invite les siens à contempler les anges, montant et descendant sur le Fils de l'Homme. Au baptême, comme à la transfiguration, il reçoit le témoignage ou l'assurance de la divine bienveillance. Il dit, dans le même sens, ne rien pouvoir faire de lui-même ; tout ce que le Père fait, le Fils le fait également.

Une affirmation d'ailleurs couronne et dépasse toutes les autres, révélant d'un coup l'origine de sa perfection divine : *Moi et le Père, nous sommes un !* [1] s'est écrié le Maître.

Un ! De quelle unité ? De celle qu'enseigne le concile de Nicée, froide, abstraite, contradictoire, vanités spéculatives, insaisissables, aussitôt évanouies que formées ? Ou bien de celle qui repose sur l'harmonie des volontés et des aspirations, sur l'amour donné et l'amour reçu, que Jésus exprime en disant qu'il demeure en son Père et que le Père est en lui ? A ne consulter que le témoignage apostolique et les expériences des croyants qui corroborent celles de leur Chef, la réponse ne peut être douteuse ; et si l'on ne connaissait l'extrême lenteur des évolutions morales, il faudrait s'étonner et s'attrister de voir l'église, après dix-neuf siècles, encore oppressée par les sédiments païens que l'erreur humaine a amoncelés sur l'œuvre et sur la personne de Christ. — Unité *essentielle*, si l'on veut, unité *métaphysique* même, si le mot peut vous plaire, à condition qu'on se souvienne qu'au point de vue des documents bibliques, Dieu et l'homme, de par l'ordre créateur, ne sont pas opposés, mais substantiellement, donc métaphysiquement, unis l'un à l'autre.

Il suit de là que Jésus, le grand tenté, qui apprit l'obéissance par les choses qu'il a souffertes et la réalisa dans cette perfection que la langue des hommes appelle la sainteté, est le *Révélateur parfait du Père.* C'est le second élément de sa divinité, corollaire indispensable du premier, qui, du reste, renferme toutes les autres définitions.

Jésus-Christ est non pas une révélation, mais la révélation achevée de Dieu. Il est Dieu parce qu'il manifeste Dieu, dans la mesure même où le fini peut contenir et déployer Celui qui est. Image du Dieu invisible, Dieu manifesté en chair, écrit saint Paul ; rayonnement de la gloire divine, lit-on dans les Hébreux. Toutes ces expressions concordent ; mais je n'en connais point qui soit supérieure à la définition johannique : *la Parole a été faite chair !* Qu'est-ce à dire. sinon qu'en

[1] Jean X, 30.

Jésus de Nazareth se sont épanouies au sein de l'humanité toutes les énergies divines et qu'il a réalisé enfin le but assigné à la création, qui est : Dieu partout ! Dieu en tous ! Pilate, on le sait, a dit plus vrai qu'il ne pensait, lorsqu'il a salué le couronné d'épines, en s'écriant : Voici l'homme ! Eût-il même dans son ironie sceptique remplacé l'*ecce homo !* par un *ecce deus !* il aurait encore eu raison, parce que le Fils de l'homme c'est le Fils de Dieu et que le Christ a osé dire « celui qui m'a vu a vu mon Père. »

On comprend, dès lors, qu'en pleine conscience de sa force et de sa mission révélatrice, lui, l'élu du Père, élu pour sauver, comme Moïse pour légiférer, il remonte sans cesse à Dieu, au ciel, en haut, comme à la source où il puise les aliments de sa vie spirituelle et la substance de ses enseignements. On comprend que cette pure conscience se soit attribué, dans le domaine qui lui est propre, une autorité qui s'identifie avec celle de Dieu. A ce titre et dans cet ordre, il se dit la lumière, la vérité, le chemin, la vie, le cep. Il se donne en un mot cette position centrale et supérieure qui convient au vainqueur du mal. Aussi, manifestation parfaite de Dieu aux hommes, parle-t-il du royaume de Dieu, fondé par lui, comme de *son* royaume[1]. Dans une pleine soumission au Père, auquel il veut conduire ses frères, il revendique comme la place de Dieu, sans prétendre à l'égalité divine, mais pareil à l'ambassadeur qui représente son souverain et reçoit les hommages ou les honneurs qui s'adressent à ce dernier. Dans ce sens, conscient de sa position centrale dans l'œuvre de la restauration morale de l'humanité, il dira : *venez à moi* ; il dira : celui qui aime son père ou sa mère plus que *moi ;* il parlera de perdre la vie pour *moi,* de tout quitter à cause de *moi*[2]. Et ces appels et ces promesses ont le même sens que si Jésus eût remplacé le pronom de la première personne par le nom même de Jéhovah.

Ces textes-là, on nous les oppose volontiers comme incompatibles avec les données de notre christologie. Nous en fai-

[1] Mat. XXVI, 29 ; comp. Luc XXII, 30, etc.
[2] Mat. XI, 28. X, 32-39.

sons, au contraire, les plus fermes appuis de notre manière d'entendre la personne du Rédempteur. Car n'est-il pas dans la mission même d'un révélateur parfait, s'il est parfait, de porter et de déployer partout les insignes de celui qu'il représente et dévoile. Je dirai même que dans la christologie traditionnelle, dans le kénosisme surtout, qui refoulent la divinité du Christ avant et après sa carrière terrestre, qui font de son humanité un voile presque obscur, cachant ou énervant les réalités de son être, ces témoignages ne sauraient avoir aucun sens précis et prochain, puisqu'au dire même de cette christologie, l'homme ne saurait prendre jamais une place divine. C'est pourtant l'Homme-Jésus, celui que les foules ont suivi, que les apôtres ont vu, touché et contemplé qui a dit ces choses et revendiqué au nom de Dieu cette divine autorité. Il a dit ces choses, il a revendiqué cette autorité aux jours de sa chair et pour les jours de sa chair, qui ont formé le premier déploiement de sa gloire souveraine. Il serait bon de s'en souvenir.

Voilà pourquoi il est Fils *unique*, un mot, inutile de le rappeler longuement, qui, dans l'esprit du christianisme primitif, comme le font pressentir toutes les pages que nous avons écrites, doit se prendre non dans l'acception mathématique, mais dans celle de l'excellence morale. Unique, il ne l'est pas au sens de l'addition, puisqu'il appelle les hommes ses frères et se déclare membre de la grande famille. Unique, il l'est par sa supériorité, par sa royauté dans le domaine de la perfection morale. Il a acquis cette gloire, qui lui confère le nom au-dessus de tout nom et fait de lui le Seigneur et le Roi devant qui se courbent les générations de ses fidèles.

Unique! C'est très bien, nous dit-on. Mais puisque selon votre définition, cette divinité constitue une différence de rang, de fonction, mais non une supériorité de nature, vous êtes tenu d'expliquer la cause du phénomène. Où est la cause unique de ce phénomène unique? Ou pour préciser, comment se fait-il qu'au sein de ces millions et de ces millions de créatures, fils de Dieu, selon vous, il ne s'en trouve qu'une seule, à nous connue, qui ait réalisé cette filialité parfaite?

Si l'objection était réelle, elle ne sauverait pas nos christologies grécisantes ; car, je ne me lasserai pas de le répéter, la dignité du Rédempteur est anéantie à l'heure même où la cause devrait en être cherchée dans sa *nature*, dans des éléments donnés de son être, spécifiquement différent du mien. Ne parlons plus d'œuvre morale ; restons en au spectacle que donnerait un ange traversant la terre. Mes yeux s'étonnent, ils admirent ; mon cœur reste froid, car ce saint par nécessité ignore mes combats et ses conseils sont ceux d'un millionnaire qui ordonne au déshérité de vivre sur le pied de ses propres magnificences. Je m'écrie avec Marie de Magdala : « Ils ont enlevé mon Seigneur et je ne sais où ils l'ont mis. »

Mais l'objection n'est pas réelle ; elle est spécieuse et se retourne contre ceux qui la font. Qu'on nous explique donc pourquoi l'histoire, je ne sais combien de fois séculaire, n'a fourni qu'un Moïse, qu'un Socrate, pourquoi, plutôt, les génies de tous les ordres sont l'exception et non la règle. Ce sont des grandeurs qui surpassent la foule mortelle, comme les hauts sommets des monts les infimes collines. Il y a dans ces apparitions qui éclairent le long voyage de l'humanité quelque chose d'unique, quelque chose d'inexpliqué, qui est le secret de Dieu. Mais est-ce là une raison pour sortir ces géants, depuis un Esaïe jusqu'à un Livingstone, de la nature humaine ? Celui qui suscita Moïse et Socrate et Calvin a suscité à son heure, dans la chaîne humaine, celui qui s'appelle le Sauveur des hommes.

Et c'est le propre de tous les génies de procéder des milieux qui les ont produits, d'en porter la marque indélébile, mais de les dépasser aussi en vertu de leur supériorité. Ils sont tous pour une part des créations nouvelles, qui fournissent au monde des éléments nouveaux de force et de vie, dont ils sont les porteurs. Dieu qui dirige l'histoire les fait monter à l'horizon du monde, lorsque les temps sont accomplis.

A parler ce langage, Jésus ne s'explique ni plus ni moins que les héros exceptionnels, passés ou à venir. Dans l'ordre des grandeurs, il est le plus grand, je dirais le seul vraiment grand, parce qu'il réalise la suprême grandeur. Il est le génie de la sainteté et de l'amour et par cela même l'expression parfaite,

disons la révélation parfaite de Dieu. Pascal l'a dit en une page qu'on lira toujours : « Jésus-Christ, sans bien et sans aucune production ou dehors de science, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'invention, il n'a point régné ; mais il a été humble, patient, saint, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. Oh ! qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence, aux yeux du cœur, et qui voient la Sagesse ! »

Dites après cela qu'il fut le Désiré des nations, la réponse de l'amour divin aux cris de l'humanité mourante, le produit de nos sanglots et de nos douleurs, je n'y contredis point. Mais dites surtout qu'il est un don de Dieu, comme Moïse, comme saint Paul, comme tout ce qui reflète la vie divine, plus grand que Moïse, plus grand que saint Paul, le plus grand que connaisse la race des mortels. Dites encore qu'il modifie le cours de l'histoire, en y jetant le poids de la sainteté conquise, qu'il inaugure et dirige l'ère nouvelle. Dites encore, si vous le voulez, que les temps, les milieux, la chaîne des ancêtres, la prière des justes angoissés, unis à l'incessante action de Dieu qui est au fond de l'histoire et se confond avec elle, ont fait surgir le Christ pour que tous regardent à lui et s'unissent à lui comme à leur suprême espérance, vous avez mille fois raison. Mais tout cela s'appelle une *nouvelle création* jetée au sein d'un monde qui s'en allait fatigué et mourant et que sauvera, si le monde le veut bien, l'œuvre et l'esprit du Nazaréen.

L'apôtre Paul semble avoir eu cette intuition, lorsqu'il parle du Christ comme du second Adam, et je croirais volontiers que les récits de la naissance miraculeuse sont empreints de la même pensée. Nous ne saurions discuter ici leur caractère historique, plus solide à nos yeux que ne l'estime assez souvent la science critique. Mais quoi qu'il en soit, narration ou légende, ou mythe, ils ont une haute signification. Ils ne sauraient sans doute expliquer la divinité du Christ, encore moins en être le point d'appui fondamental, comme l'a dit une exégèse qui cherche dans la physiologie et les lois de la génération les causes profondes de la perfection morale, ainsi anéantie. Ces récits, s'ils doivent demeurer dans l'esprit de l'évangile, ne sauraient

signifier qu'une chose : Jésus, Messie d'Israël, chef de l'humanité restaurée est entré dans la série humaine, comme un élément nouveau, pareil à ces greffes que prend un jardinier sur les espèces de choix pour en transporter la sève excellente sur les vieux troncs épuisés ou sauvages, mais capables de se rajeunir et de produire des fruits succulents.

Nous concluons : Jésus de Nazareth, fils de David, vainqueur du mal et de la mort, est devenu par sa sainteté librement conquise au travers des combats le Fils bien-aimé du Père, parfaite révélation de Dieu aux hommes ses frères. Il a réalisé l'homme vrai qui est l'union parfaite dans la créature du divin et de l'humain. En lui se confondent comme en un tout inséparable la divinité et l'humanité. Il est Fils de l'Homme, parce qu'il est Fils de Dieu ; il est Fils de Dieu parce qu'il est Fils de l'Homme. Les deux titres, les deux dignités s'unissent en un tout indivisible.

Voilà notre synthèse. En dépit des imperfections de cette étude, on aura saisi les caractéres essentiels de cette transformation du dogme christologique au sein de notre théologie évangélique moderne. Malgré les objections qu'on lui présentera, sans doute, de divers côtés, nous ne prétendons point à la vérité absolue, on voudra bien reconnaître la sincérité de son effort : elle essaie de saisir le Rédempteur, en se plaçant uniquement sur le terrain de la conscience et de l'histoire du christianisme primitif ; elle essaie de chasser du dogme christologique ces éléments de philosophie grecque, ces à priori païens, qui, trans-portés dans l'explication du témoignage apostolique, ont produit le dogme traditionnelet arraché la personne et l'œuvre du Christ à cette base religieuse sur laquelle seule elle demeure debout.

La distance est grande, nous en convenons, entre notre essai d'interprétation et ceux de l'orthodoxie courante et populaire. C'est une révolution peut-être, mais une révolution lentement amenée par les méthodes et les efforts de la science historique et de l'apologétique moderne. Ces efforts tendent de mieux en mieux à servir la religion, pour la séparer ou la distinguer des formules qui lui ont servi tout ensemble de véhicule et d'écran.

L'évolution christologique que manifeste cette étude n'a d'ailleurs rien qui doive nous étonner. Ici, comme en d'autres domaines, la substance, le fond éternel des choses et des faits demeurent identiques à eux-mêmes ; mais à mesure que nous en pénétrons mieux le sens et la valeur nos formules se perfectionnent. Ce fut le même ciel qu'étudièrent Pythagore et Copernic et Képler ; pourtant quelle différence dans l'appropriation des lois qui dirigent cet immense univers? L'intelligence du christianisme n'échappe pas à cette nécessité ; dix-neuf siècles d'efforts le montrent manifestement. Christ dans sa personne et son œuvre demeure le même hier, aujourd'hui, éternellement. Mais, dans la mesure où nous le contemplons et l'étudions, nos imparfaites formules s'approchent mieux des divines réalités. Puissions-nous contribuer, pour une toute petite part, à hâter cette incessante ascension vers Celui qui s'est dit lui-même le chemin, la vérité et la vie !

III

Notre tâche est achevée. — Mais depuis que ces pages ont été écrites, les fragments résumés qui en ont été communiqués au public ont suscité quelques débats et provoqué quelques objections. Nous croyons utile de signaler les principales dans la mesure où notre étude n'y aurait pas déjà répondu. Ce sera une manière encore de mettre en lumière notre conception christologique.

Ces objections sont de deux sortes : les unes s'adressent directement à nos formules, les autres mettent en saillie les conséquences vraies ou prétendues qu'aurait notre christologie au point de vue dogmatique et pratique.

Les premières nous sont surtout présentées par M. Gretillat dans le dernier paru, second de la série, des quatre volumes de sa Théologie systématique[1]. Le savant professeur prétend

[1] A. Gretillat, *Exposé de théologie systématique.* Tome II : Propédeutique, vol. II : Apologétique. Canonique. Neuchâtel, Attinger, 1892. Voir surtout les pages 476-482. Ces pages sont dans l'essentiel une réponse à un article résumant notre christologie que nous avions dû envoyer au

que la sainteté n'explique pas suffisamment la personne du Rédempteur, qu'il faut supposer, que nous-même serions « contraint de supposer tacitement derrière cette humanité parfaite, derrière cette essence purement humaine, derrière cette humanité purement morale, une essence, une dignité, un caractère ontologique, une vocation, qui distinguent ce personnage de tous les autres. »

Contraint! Pourquoi? Parce que, dit le professeur de Neuchâtel, si l'humanité ancienne a eu la vertu de produire le type accompli de sainteté, à combien plus forte raison l'humanité restaurée par Jésus-Christ devrait-elle une fois, deux fois, plusieurs fois arriver à cette hauteur. Et si l'hypothèse se réalisait, quel sera le rapport, nous demande-t-on, de ces saints avec le premier? Comment se répartiront-ils les provinces du royaume de Dieu? « Jésus-Christ, l'unique Rédempteur connu et adoré jusqu'ici, conservera-t-il en tout état de cause le rôle suprême, non seulement dans le gouvernement de l'Eglise, mais au terme de son histoire et de celle du monde? »

Cette question revient à celle-ci, qui du même coup donne la réponse désirée : En 1492, le Gênois Christophe Colomb a découvert l'Amérique. Les âges futurs verront-ils un second, un troisième explorateur découvrir le continent découvert? — Jésus-Christ a inauguré et fondé ici-bas le nouveau monde spirituel, en reconstituant les liens qui doivent exister entre Dieu et l'homme. Il a parfaitement accompli cette mission spéciale qu'il a reçue du Père : il a créé le Royaume de Dieu ; ce royaume n'est plus à faire, il est fait et se développe sur les bases posées ; sous la direction de son Chef vivant et agissant par l'Esprit, il doit conquérir l'humanité jusqu'à l'heure où, selon la puissante affirmation de saint Paul[1], « il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir anéanti toute autorité, toute domination, toute puissance. » Nous ne saurions dès lors attendre, ni un second, ni un troisième Christ, pas plus qu'un nou-

Journal religieux de Neuchâtel (N° du 18 juillet 1891), qui avait mal présenté le sens de nos déclarations. Nous avons reproduit le même résumé dans notre journal *Evangile et Liberté* (N° 29, 17 juillet 1891).

[1] 1 Cor. XV, 23-28.

veau Christophe Colomb. L'objection qu'on nous oppose n'a donc pas d'objet.

J'avoue d'ailleurs ne rien entendre à cette conception des choses qui, sans cesse, oppose à l'action de Dieu l'humanité capable ou incapable de produire tel individu ou telle œuvre. Comme si Dieu était absent de l'histoire ! Ou bien n'interviendrait-il qu'à certaines heures pour faire le miracle ? Ne serait-il pas plutôt, au travers des âges et des générations qui se succèdent, le facteur capital et constant de la marche des choses ? N'est-ce pas Lui, Lui toujours, Lui partout, qui suscite à son heure Cyrus, Esaïe, Calvin, Wesley et même Jésus-Christ, donnant à chacun sa place, son rang, ses dons, son travail dans le grand œuvre de la restauration parfaite. Dans le langage qu'on nous oppose, on retrouve partout cette opposition radicale du divin et de l'humain, qui fait le fond de la christologie et de toute la dogmatique traditionnelles. Je comprends alors la nécessité d'invoquer, pour donner une cause métaphysique à la sainteté du Rédempteur, « un caractère ontologique » spécial, ce qui revient à nier, nous l'avons vu, la sainteté elle-même et la valeur morale de l'œuvre salutaire accomplie par le Christ.

Quant aux saints passés, présents ou futurs, à ces jaloux qui vont se partager les conquêtes d'Alexandre et ravir au Chef du divin royaume une part de sa couronne... cette représentation, disons-le bien haut, a quelque chose de blessant, j'allais dire de sacrilège, car elle se joue de ce qu'il y a de plus grand dans l'univers.

Des saints comme Christ ! Des saints arrivés par Christ à cette victoire achevée et qui prennent place à côté de leur frère aîné. Cette perspective vous fait peur ? Elle est, comme vous le dites très bien, dans nos prémisses ; elle est conforme à nos espérances. Que dis-je ? Nos espérances ! Mais ce sont les certaines espérances, c'est la prière ardente du Maître lui-même, qui dans sa dernière oraison avec les siens demandait pour les disciples, ceux du monde entier, la même unité avec le Père que celle qu'il possédait lui-même : « Qu'ils soient un *comme* nous !... Qu'ils soient un *comme* nous sommes uns, moi

en eux et toi en moi, que cette unité soit *parfaite*[1] ! » Mais c'est là l'enseignement le plus positif, le but voulu, cherché de l'évangile apostolique, qui parle de Jésus venu pour détruire les œuvres du diable, qui fait du salut un affranchissement du mal, qui veut que nous devenions saints comme Dieu est saint, qui nous appelle à vivre en Christ et comme Christ, sarments attachés au cep, membres de son corps. Et si au travers des âges, nous reprenons la supposition de M. Gretillat, par le travail progressif de l'Esprit, ces victoires de la lumière sur les ténèbres, cette réalisation suprême du bien devenait l'apanage d'un, de deux, de dix mille rachetés, ces victorieux par Christ seraient à vos yeux des concurrents qui lui raviraient un rayon de sa gloire? Nous déclarons, nous, que ces hommes-là seront les joyaux de sa couronne, les plus purs trophées de sa victoire.

Le dirai-je? Rien comme l'objection qu'on vient d'entendre ne démontre le vice central de cette christologie toute métaphysique, qui enlève si bien le Sauveur à l'humanité qu'elle considère comme un attentat dirigé contre lui la réalisation parfaite du bien qui est la raison d'être de son sacrifice et de sa vie. Mais vous anéantissez le Christ et vous vous condamnez à prendre comme de pures illusions, fleurs de rhétorique, les plus évidentes de ses promesses. Un système qui logiquement aboutit à de telles extrémités a prononcé lui-même sa condamnation. Il est jugé.

Plus délicate, quoique spécieuse encore, est une seconde objection qu'on nous oppose : « De quel droit, continue M. Gretillat, adorez-vous un homme qui ne diffère de vous que par le rang et non par l'essence ? » — Du droit que nous donnent nos conclusions, qui voient en Christ Dieu manifesté en chair. Mais expliquons-nous.

Il importe d'abord de rappeler la pratique de la piété primitive, assez différente dans ses manifestations et ses sentiments de celle qui a cours dans quelques-uns de nos cercles pieux. Ici, volontiers, comme l'a dit un homme d'esprit, à force de voir le Fils, médiateur, on oublie le Père auprès duquel il nous

[1] Jean XVII, 11, 23.

conduit. Le Nouveau Testament permet pourtant de saisir nettement et la distinction et l'union de Dieu et du Sauveur.

Il ne renferme, si je ne fais erreur, le fait a son importance comme symptôme, que deux prières directement adressées au Christ. L'une est l'exclamation connue de Thomas, le douteur, en face de l'apparition du Ressuscité, sur laquelle, en tout état de cause, il me paraît délicat de fonder une thèse dogmatique[1]; l'autre est l'invocation des onze, au moment de choisir un apôtre en remplacement de Judas de Kerioth. Partout ailleurs, dans nos documents, conformément du reste à l'exemple et à l'enseignement le plus clair de Christ, la prière s'adresse à Dieu, *au nom* du Fils. Jésus nous a appris à dire : « Notre Père qui es dans les cieux ! » Paul prie Dieu sans cesse, Pierre nous invite à décharger sur Dieu tous nos soucis, et les communautés primitives semblent même avoir conservé comme invocation usuelle le nom araméen d'*Abba*[2] !

En revanche on citera un certain nombre de textes où le Christ reçoit de divins hommages. Nous ne rangerions pas pourtant dans cette catégorie la salutation des mages, le prosternement de tel malade ou de la pécheresse, qui rentrent dans l'ordre des salutations et des honneurs prodigués aux princes et aux supérieurs humains. Mais il faut rappeler, comme dépassant cette forme, en raison même de la dignité du Christ, l'appellation de κυρίος, Seigneur, du moins dans quelques textes, accordée au Sauveur; un nom par lequel les LXX rendent habituellement le nom même de Jéhovah. L'honneur, la gloire qui lui sont attribués, les genoux qui fléchissent devant lui, les langues qui le confessent, les cœurs qui l'invoquent, tout proclame que le Glorifié a pris dans l'univers une place unique et centrale, celle en un mot qui convient à celui qui fut, quant à l'esprit de sainteté, déclaré Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts[3].

On remarquera que partout, même dans les appellations les plus hautes, la subordination du Fils au Père est rigoureuse-

[1] Rapprochez du reste Jean XX, 28 et XIV, 9.
[2] Cor. I, 4. Phil. I, 3. 1 Pierre I, 1, 17. V, 7. Rom. VIII, 15. Jean XV, 16.
[3] Rom. X, 13. Phil. II, 11. Rom. IX, 5.

ment maintenue, aussi bien que son caractère parfaitement humain [1]. Il n'y a jamais confusion ; il n'y a jamais identification absolue, mais toujours communion intime dans une dépendance absolue. Dieu reste Dieu et Jésus a consacré le principe du monothéisme dans sa rigueur, lorsqu'il a dit : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et c'est à lui seul que tu rendras un culte ; » lorsqu'il a dit encore : « il n'y a qu'un seul bon, c'est Dieu [2]. »

Nos conclusions christologiques n'ont rien de contraire à ce sentiment de la primitive église, ni aux affirmations qui en constituent l'expression. Cela pour deux raisons principales.

Si Christ, en effet, est, en vertu de sa perfection morale, la parfaite révélation de Dieu, il reproduit les vertus divines ; il est θεὸς, dit saint Paul [3]. C'est au travers de sa personne que nous voyons Dieu ; nous disons plus : il est au point de vue religieux le seul chemin qui conduise à Dieu, le seul moyen pour nous de connaître le Père, au sens moral de ce verbe et non point en sa signification logique. Nous ne voyons Dieu qu'au travers de Jésus-Christ, unique médiateur ; nul ne vient au Père que par lui. Il est Dieu manifesté en chair. A lui donc l'honneur et la puissance et la majesté, mais à la gloire de Dieu le Père.

Ensuite, si Christ par sa résurrection est l'Esprit [4], s'il vit, s'il règne, s'il agit par l'Esprit, comme chef des rachetés ; si, en raison de sa mission, il lui a été donné toute-puissance dans le ciel et sur la terre, je ne vois pas en vertu de quels principes on nous interdirait de l'invoquer, de lui rendre l'hommage que nous indiquent les écrits apostoliques et dans la mesure et à la place que lui confère son œuvre, à la droite, mais non sur le trône même du Père, place subordonnée, déterminée, celle-là même qu'indique la formule du baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit [5].

[1] 1 Tim. II, 5.
[2] Mat. IV. 10. Marc X, 18. 1 Cor. VIII, 4. Eph. IV, 6.
[3] Rom. IX, 5.
[4] 2 Cor. III, 17 et 18.
[5] Mat. XXVIII, 19.

Place subordonnée, disons-nous ; et nous insistons. C'est ici peut-être le lieu de rappeler une observation de M. Petavel-Olliff, qui nous combat dans un supplément de son beau livre[1], en revendiquant pour Christ une divinité *ontologique*, au nom surtout de ce texte : « il a été donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. » Oui, sans doute, mais veut-on presser les termes jusqu'à détacher Christ de Dieu et lui conférer ontologiquement une valeur indépendante, ce qui conduit à sortir du monothéisme? Il a été donné ! écrit M. Petavel. Par quelqu'un apparemment et ce quelqu'un c'est Dieu, source suprême, source unique, même pour Christ qui possède la vie et non la mort salaire du péché, parce qu'il est saint, parfaitement uni à la cause productrice de la vie. Comparez, du reste, Jean V, 26 avec VI, 53, où la même expression est appliquée aux disciples.

Après cela, nous n'avons aucune raison pour le cacher, il reste, entre nos opposants et nous, sur le fait de l'adoration une divergence très sérieuse. Nous rendons hommage au Fils sans le confondre avec Dieu. Il y a, si l'on veut, entre l'honneur rendu au Père et l'honneur rendu au Fils une différence de degré, celle-là même qui sépare l'adoration absolue de l'adoration relative, le Créateur unique de la créature, fût-elle même comme le dit saint Paul du Christ, le premier-né des êtres créés[2]. Cette distinction, les documents apostoliques la maintiennent rigoureusement; les notions trinitaires au contraire l'ont effacée et sous leur influence on parle « de l'incarnation d'un être divin », une formule qui jure, sinon d'intention, mais de fait, avec le monothéisme le plus élémentaire. Et nous sommes en droit de demander : au nom de quels principes introduisez-vous dans le christianisme un élément qui porte atteinte à la base même de toute la religion chrétienne? Un être divin, suivant vos définitions, dans le sens ontologique, un Dieu à côté de Dieu ! aucune subtilité, aucun concile ne nous feront admettre cette hérésie grave ; et cette conséquence logique et nécessaire du dogme ecclésiastique en est encore la condamnation.

[1] *Le problème de l'immortalité*, t. II. Paris et Lausanne, 1892.

[2] Col. I, 15.

Mais on nous accuse d'avoir transformé la notion même de la divinité du Christ. Nous ne le nions point et notre effort ne va à rien moins qu'à la ramener à ses éléments primitifs et religieux, donnés par l'histoire apostolique. On peut nous opposer, avec M. Gretillat, l'autorité de Littré qui, en effet, emprunte sa définition du mot au dogme trinitaire. L'argument nous touche peu, parce que ce n'est pas à coups de lexique qu'on étudie les idées et à cette occasion nous rappellerons à notre honorable contradicteur qu'il a gravement péché, nous l'espérons, contre Littré qui définit la foi : « la croyance aux dogmes de la religion, » un point de vue, une détermination qui ne rappelle que de très loin les opinions du dogmaticien de Neuchâtel sur la matière. La question n'est pas là; la question est de savoir ce que renferme l'idée de divinité du Christ, ramenée à sa signification évangélique. Tant pis pour les scolastiques et le dictionnaire, si leurs définitions en souffrent.

Nous n'ignorons pas d'ailleurs que nos méthodes et nos formules étendent leurs conséquences à la dogmatique tout entière. C'est même là notre plus cher espoir ; car si Christ est le centre de la révélation, c'est à ce foyer de pure lumière qu'il faut ramener, sans cesse, pour les éprouver et les épurer, tous les faits et toutes les notions. Donnons-en rapidement quelques exemples, choisis parmi ceux qui ont été contestés.

L'amour de Dieu ! Il éclate, au dire de saint Paul, moins dans l'incarnation que dans le spectacle de la croix et du sacrifice de Christ[1]. Mais le don que nous fait Dieu de son Fils unique, serait-il moins propre à fondre la glace de nos cœurs, parce que cet élu de toute éternité, préparé lentement à travers les siècles par la main même du Père, n'est pas cette figure étrange, « cet idole métaphysique » forgée par les conciles grecs, mais simplement, comme le montre le Nouveau Testament, un souverain sacrificateur, capable de compâtir à nos infirmités et d'apprendre l'obéissance par les choses qu'il a souffertes[2] ? Dieu se montre, Dieu se donne, Dieu s'incarne en son Fils. Après avoir donné et Moïse et Esaïe et le baptême de Jean qui vient du ciel,

[1] Rom. V, 8.
[2] Héb. IV, 14-16 ; V, 2-10.

il porte à son apogée la grande série de ses miséricordes. Il manifeste la miséricorde suprême, au delà de laquelle il n'y a rien. L'amour s'achève et s'épuise en Christ. Et je n'aurais pas le droit de m'écrier avec saint Jean : Dieu a tant aimé le monde! je ne pourrais pas rendre grâce pour le don ineffable!

« Aimé en Jésus-Christ, élu en Jésus-Christ, sauvé en Jésus-Christ! ces bienheureuses affirmations de la foi, s'écrie avec raison M. Lobstein, dont un usage banal a souvent émoussé le sens et appauvri la richesse, il me semble que j'en entrevois maintenant les divines profondeurs ; car elles rattachent par un lien sublime l'élection du Fils de Dieu à l'élection de son Eglise; car elles fondent le salut du pécheur sur la base immuable de la fidélité de Dieu, antérieure à toutes les déterminations humaines et supérieure à toutes les vicissitudes humaines ; car elles me garantissent en Dieu « avant la création du monde, » la possession d'une vie éternelle, sur laquelle le monde n'a point de prise et que nul ne ravira de la main de mon Père qui est dans les cieux.[1] »

Une représentation pourtant nous est interdite : celle qui se plaît à inventer la scène étrange de la seconde personne de la Trinité, s'arrachant aux félicités célestes pour descendre sur la terre. Ce drame, nous le répudions, parce qu'il appartient à une mythologie qui, pour s'être greffée sur l'évangile, n'en demeure pas moins une mythologie.

Il y a plus. Notre conception christologique me paraît replacer sous son vrai jour la notion du péché, sa gravité, autant que les conditions de la victoire du bien. Si le mal est ce qui ne doit pas être, une révolte de la créature, un acte qui appartient tout entier à la sphère de la volonté libre, il en résulte que le retour au bien, la justification. la sanctification et la rédemption doivent appartenir à la même sphère. Or il est certain que la christologie traditionnelle ne tient pas de ces faits un compte suffisant. Elle rompt le rapport organique entre Christ, auteur du salut, et ce salut dont le régénéré prend possession. Son Christ, étranger au monde, n'est pas

[1] Lobstein. *La notion de la préexistence du Fils de Dieu.* — Paris, 1883.

placé dans les conditions propres à faire de ses triomphes et de ses luttes des actes d'une valeur morale, des actes que nous puissions moralement saisir et nous approprier. La distance qui le sépare de l'humanité et le distingue d'elle est trop grande, pour que son œuvre puisse réellement faire partie de nos horizons et relever nos espérances. Il y a entre lui et nous une différence substantielle, une différence *ontologique*, qui fait de son apparition un drame ontologique aussi. Son œuvre devient un procès cosmique au lieu de rester une divine et morale guérison. Tout autre est notre position ; le Sauveur, susceptible de faiblir, a remporté les parfaites victoires, réalisé les conditions morales de l'existence humaine, telle que Dieu la veut, et il nous confère par la foi les capacités de vaincre à notre tour. Il n'est pas un seul des éléments de l'appropriation du salut, conversion, nouvelle naissance, justification, sanctification, mort au péché, vie en Christ, qui ne s'éclairent d'une lumière nouvelle et bienfaisante et ne se dépouillent, soit des éléments magiques, soit de ce caractère extérieur (*actus forenses*) qu'on leur a si souvent donné, en vertu même d'une christologie sans valeur morale. Nous revenons ainsi au réalisme moral de l'évangile.

L'histoire, d'ailleurs, celle du passé et celle du présent, nous apporte d'éclatantes confirmations.

Dans le passé, j'entends au siècle apostolique, on ne voit nulle part l'appropriation du salut rattachée à la christologie spéculative. Partout c'est la vie et l'œuvre et le triomphe du Christ terrestre et glorifié qui forment la base du salut prêché et réalisé.

Dans le passé ou le présent, où est le réveil, où sont les progrès pratiques de la vie chrétienne, qui ont pris comme point d'appui cette christologie métaphysique qu'on nous a représentée comme le fondement de l'*immutabilité* de l'évangile apostolique ? La Réformation ne s'est point établie sur ce roc ; ni Wesley, ni tel autre n'en ont fait le point de départ ou la base de leurs efforts évangéliques. Je veux que les uns et les autres aient tacitement ou volontairement accepté tel quel le dogme ecclésiastique ; mais je ne vois nulle part que le côté spécula-

tif de ce dogme ait dans leur conception et leur activité et leurs motifs d'agir une place logique, qu'il soit la cause première de leur travail et de leur succès. Avouez que c'est étrange, puisqu'il s'agit du fondement même de l'immutabilité de l'évangile apostolique.

Entrez enfin, aujourd'hui même, dans les temples évangéliques. Ecoutez les prédicateurs les plus pieux, les plus incisifs, les plus écoutés, les plus influents. Entrez dans ces salles sans nombre où le missionnaire urbain et l'évangéliste appellent les hommes à la conversion. Fouillez les écrits de ces travailleurs, les sermons, les appels, les études. Comment présentent-ils le Sauveur des hommes à leurs contemporains ? Quelle part font-ils à la christologie métaphysique, à cette base dite immuable de l'évangile ? — Vous avez répondu. Elle est nulle ou imperceptible.

Or il en est de la vie des dogmes et des idées, comme de celle des êtres vivants. Les organes qui ne servent plus s'atrophient et disparaissent. Les dogmes inutilisés s'oublient, se perdent (voyez l'éternité des peines) parce qu'ils ne correspondent plus aux besoins de la conscience religieuse.

Le plus fort argument que puissent invoquer les méthodes de réforme dogmatique, dont on a donné dans ces pages un incomplet exemple, c'est qu'elles plongent leurs racines dans la vie et les manifestations pratiques de la vie de l'Eglise. Elles ne sont amenées, ni par quelque thèse scientifique à démontrer, ni par quelque besoin d'origine philosophique ; elles naissent de la conscience contemporaine. Cette théologie, qu'on dit nouvelle, ne précède pas l'expérience pratique ; elle en procède, et cela nous suffit pour espérer que, conduite par l'Esprit, elle contribuera à nous rapprocher de la vérité ; car le Sauveur n'a pas dit qu'il se révèlerait le mieux à ceux qui entassent formules inintelligibles sur formules inintelligibles, mais aux cœurs purs qui, avec lui, par lui, cherchent Dieu. C'est là la science des parfaits. Qu'elle devienne la nôtre, tous les jours davantage !

LA FIN DES DOGMES?

PAR

J.-F. ASTIÉ[1]

Le nouveau dogme.

On peut juger à ces accents combien Kaftan est d'accord avec son collègue Harnack, quand il s'agit de répudier les vieux dogmes. Mais il a de plus le mérite d'insister sur la nécessité si impérieuse de substituer un dogme nouveau à l'ancien. Ne faisant pas exclusivement œuvre d'historien et de critique, il aspire à être dogmaticien. Le dogme fondamental, la divinité de Christ, lui sert à exposer sa conception positive. Que faut-il entendre par la divinité de Christ? Dieu est haut élevé au-dessus de nous, habitant une lumière inaccessible. Que doit-il y avoir dans un homme historique pour que nous soyons autorisés à le prier en disant : Mon Seigneur et mon Dieu! Et cette parole d'adoration nous sommes bien tenus de la prononcer, sans cela nous renierions la vérité, nous enlèverions à notre foi son plus précieux joyau. Il y a plus : nous abandonnerions le terrain sur lequel nous sommes placés; nous répudierions les consolations de notre conscience; nous renierions ce qui donne force et vigueur à notre vie. Aussi affirmons-nous avec confiance que c'est la gloire de notre foi, ce qui lui promet, ce qui lui garantit la victoire sur l'humanité, de pouvoir dire à un homme : *Mon Seigneur et mon Dieu!*

Qu'implique ce langage qui sort du cœur de tout chrétien

[1] Voir *Revue de théologie*, livraisons de janvier, mars, mai et juillet 1891.

évangélique? D'abord, nous plaçons cet homme dans un rapport avec Dieu qui le distingue de tous les autres hommes, pour le mettre à une hauteur incomparable dans le temps et dans l'éternité. En second lieu, nous lui assignons, dans l'humanité, une place telle que tous doivent venir à lui pour apprendre à connaître Dieu. Les deux vérités sont unies d'une façon inséparable. C'est parce qu'il est ainsi en rapport éternel avec Dieu qu'il occupe une place correspondante dans l'humanité. Et c'est en occupant cette place qu'il manifeste ces rapports éternels avec Dieu.

Mais où prendrons-nous notre point de départ, par laquelle de ces deux vérités inséparables commencerons-nous? Le vieux dogme grec part du rapport avec la divinité; le dogme évangélique est tenu de partir de la place occupée par Jésus dans le sein de l'humanité. Pour l'ancien dogme, la résurrection et la glorification sont des conséquences de l'incarnation allant de soi. La foi évangélique doit partir des rapports du fidèle avec Christ. Quand au nom de la foi nous parlons de la divinité, nous adorons le Seigneur *glorifié*, la tête *vivante* et *actuelle* de son Eglise. « La foi, en effet, ne saurait avoir pour objet les mystères éternels de la divinité, mais la réalité actuelle et révélée. » C'est du monde grec que l'Eglise a appris à aborder Dieu par la voie de la pensée, de la connaissance. Aussi l'apparition de Jésus est-elle pour les chrétiens grecs l'*incarnation de la raison divine*, *l'achèvement de la philosophie grecque*, dans laquelle n'ont brillé que quelques rayons de cette raison : cette apparition nous montre la voie pour arriver à connaître Dieu, sa divine essence, haut élevée au-dessus de tout être. A la base du vieux dogme se trouve une pensée de Dieu qui le conçoit, *avant tout*, comme haut élevé au-dessus du monde. Or, c'est l'idée qu'on se fait de Dieu qui communique le contenu, la tenue à la piété. De là résulte la fuite du monde pour s'approcher de Dieu; le moine, mieux encore l'ermite, est le seul chrétien vraiment digne de ce nom. On voit comment de l'ancien dogme se dégagent des conséquences de tout point étrangères aux besoins de notre piété évangélique. Notre foi ne saurait découler de l'ancien dogme.

C'est en vain qu'on prétendrait que ces deux manières différentes de comprendre la divinité de Christ, ne sont que les deux moitiés correspondantes d'une même vérité, et que peu importe alors de décider de laquelle on partira ; au contraire, esprit, méthode, aspirations, tout est différent. Ce qui pour nous est tout à fait l'accessoire est pour les Orientaux l'essentiel. A leurs yeux, Jésus n'est pas venu pour nous sauver, mais pour nous diviniser, pour nous unir à l'essence divine. Et cette essence divine est conçue d'une manière exclusivement physique, l'être des êtres, la substance absolue. Voilà pourquoi le Médiateur, Jésus, doit être absolument de la même nature, de la même essence, de la même pâte que Dieu, dirai-je, pour nous diviniser, en nous unissant à lui. Ces catégories d'essence, de substance, familières aux pères grecs, qui les empruntaient à leurs philosophes, nous sont devenues singulièrement étrangères, à nous autres Occidentaux. *Nous ne connaissons pas d'autres attributs divins que ses attributs moraux.* Dieu est pour nous une personne morale et libre qui nous donne des ordres par notre conscience et par sa parole ; Jésus-Christ est l'incarnation de Dieu qui est amour. Voilà pourquoi nous nous prosternons à ses pieds, en nous écriant : *Mon Seigneur et mon Dieu !* adorant en lui l'image empreinte de la personne du Père et non les rayons d'une substance, physique ou métaphysique, qui décidément nous échappe.

Et c'est pour cela que, tout en laissant chacun libre de s'essayer, après tant d'autres, à la solution des questions insolubles sur les rapports éternels du Fils et du Père, nous nous en tenons aux simples enseignements de l'Evangile. « Comment pouvons-nous concevoir la vie du Seigneur comme vraiment humaine et toutefois comme se développant dès le début dans son union avec le Père ? Comment exprimer l'idée que, tout en ayant un développement historique dans le sens complet du mot, il a toutefois une source éternelle en dehors du temps ? Ce sont là des problèmes sur lesquels la réflexion chrétienne se portera toujours à nouveau. Quant à nous, nous inclinons à recommander une extrême réserve dans ces études ; à chaque pas qui est fait dans ces recherches, nous aimerions

pouvoir rappeler que nous, enfants du temps, nous ne réussirons jamais à sonder les liens, les rapports du temps et de l'éternité, que, surtout ici, des frontières déterminées sont posées à notre connaissance. Mais d'autres peuvent avoir une opinion différente. Ils peuvent croire qu'il est de leur devoir de saisir plus fermement les problèmes avec des pensées et des mots. Chacun, dans la solution des questions, apporte ses habitudes de penser. Il n'est pas nécessaire d'arriver à l'unité en ces matières. *Il y a place pour des différences sur la base d'une foi commune.* La foi, en effet, n'a rien à faire avec tous ces problèmes. Elle ne dispute pas; résoudre des questions n'est pas son affaire. Elle se borne à confesser la vérité qui lui est donnée. Et c'est justement là la vérité qui nous a été révélée : quant au reste, ce ne sont que des pensées humaines à propos de la foi. Il faut bien se garder de confondre les deux. »

M. Kaftan ne manque pas de faire remarquer que la réserve qu'il recommande est celle dont l'Ecriture elle-même nous donne l'exemple. La foi en la divinité de Christ, qu'il a caractérisée, n'est rien d'autre que celle à laquelle les hommes du Nouveau Testament ont rendu témoignage. Que si l'on veut aller plus loin, on marchera encore incontestablement sur les traces des apôtres. Mais chez eux aussi cet élément-là est secondaire, dérivé. Ils n'en disent pas long là-dessus; ils abondent, au contraire, en discours sur le Christ glorifié, qui n'est rien d'autre *que le Christ historique :* c'est là que se trouve le nerf de la foi victorieuse du monde. Que cet exemple nous serve de règle, formulons le dogme dans ce sens-là,... c'est le moyen d'arriver à la doctrine pure, conforme à la Parole de Dieu. « C'est ainsi que nous prenons au sérieux le principe : « la Parole de Dieu seule pose des articles de foi à l'exclusion » de toute autre puissance : papes, anges, puissances célestes » ou terrestres. »

Peut-être ne sera-t-il pas hors de propos de rappeler que, bien qu'il n'abordât pas volontiers ces hautes questions de métaphysique plus ou moins chrétienne, Vinet a cependant recommandé, lui aussi, une prudence, une réserve, une discrétion dont il n'a été tenu nul compte. « A l'histoire, dit-il, au

système, au christianisme, préférons Jésus-Christ, soyons chrétiens par le commerce immédiat avec Jésus-Christ, au lieu de nous borner à l'être en nous familiarisant avec la doctrine et avec la science qui se rapportent à lui. Il n'y a qu'embarras, obscurité, angoisse, fatigue stérile dans tous les systèmes sur Jésus-Christ que l'on tire successivement de l'Evangile, quand ce ne sont que des systèmes ; les spéculations sur Jésus-Christ les plus sublimes et les plus nécessaires sont desséchantes, sont meurtrières. »

Voici, au contraire, comment il insiste sur le côté de l'humanité : « Les vertus qu'il fait éclater sur la croix sont, dans leur perfection, des vertus humaines ; elles sont à notre usage ; elles sont proposées à notre imitation ; ces exemples font partie de notre héritage. » Ne pourrait-on pas même signaler une répudiation expresse du dogme grec, faisant consister le salut dans la divinisation essentielle, substantielle de l'homme, quand Vinet déclare que sa divinité n'est qu'à lui, partant incommunicable ? « Laissons, dit-il, à ce divin Médiateur *tout ce qu'il ne peut nous communiquer ; sa divinité n'est qu'à lui*, mais son humanité est à nous. »

Nous avons dit, que M. Kaftan veut être dogmaticien ; mais ce n'est pas à dire qu'il méconnaisse les droits de l'histoire. Il reconnaît que le réveil de la foi évangélique dans notre siècle devait être suivi d'une tentative de restaurer la vieille dogmatique. Mais les flots montants de la romantique, qui avaient favorisé le retour vers le passé, sont dès longtemps calmés. Grâce à elle, nos pères ont triomphé du rationalisme. Tous ceux qui ont été sous l'influence de ce grand événement ne réussissent pas à s'avouer qu'il est épuisé et que les conséquences de cet échec commencent à se faire sentir aussi dans la théologie et dans l'Eglise. Les hommes de la théologie de conciliation ont bien commencé, pour finir sans gloire. Quiconque ne prétend pas comme eux réconcilier la vieille dogmatique avec les idées modernes leur produit l'effet d'un rationaliste. C'est une illusion qui se comprend, mais ce n'est qu'une illusion. « En réalité nous sommes établis sur la base de la Parole de Dieu et des symboles de la réformation. La seule

mission que nous nous reconnaissions c'est de combattre pour la foi fondée sur ces deux bases. Voilà pourquoi nous disons : il s'agit de faire prévaloir le point de vue de la foi dans la dogmatique tout entière. C'est là tout ce que nous voulons dire quand nous affirmons qu'il nous faut un dogme nouveau. »

Kaftan cherche à prouver que la divinité de Jésus-Christ, telle qu'il l'expose, ne saurait être en contradiction avec la science moderne, avec la vie intellectuelle de l'heure présente. Se scandalisera-t-on peut-être de ce que le dogme nouveau, comme l'ancien, élève un homme, Jésus-Christ, pour le placer à une hauteur incomparable? Pourquoi la science aurait-elle des objections à faire? Est-il donc établi que la science nous oblige à tout placer sur le même niveau, à n'admettre aucune exception, aucun sommet suprême? Sans contredit, la science est égalitaire, niveleuse ; elle aspire à tout soumettre à des lois unes et suprêmes, au joug desquelles rien n'échappe. Mieux la science réussit à remplir ce programme, plus elle fait de progrès. Nul ne doit s'opposer à cet effort légitime, ni la troubler dans l'accomplissement de sa tâche.

Mais il est un autre fait. Des parties importantes de la réalité échappent à cet art scientifique éminemment niveleur. Au fait, aucune chose, aucun événement n'est complètement égal à un autre. Plus les propositions de la science deviennent générales, plus le champ qu'elle embrasse s'étend et s'élargit, plus l'arbitraire avec lequel elle traite la réalité devient manifeste. Ce sont là les limites inévitables, le caractère borné, étroit qui se trouve dans toute science, si artistiquement organisée, achevée qu'elle soit.

C'est surtout quand il s'agit de connaître la vie historique qu'il est indispensable, à côté du semblable et du général, de tenir grand compte des différences, de l'élément individuel. Au fait, la même remarque s'applique à la connaissance de la nature. Mais ici on peut oublier certains éléments sans qu'il en résulte de grandes pertes. Ce qui nous intéresse, en effet, dans la nature c'est de connaître le facteur, ce qui demeure identique à soi-même, ce qui se reproduit et non l'élément individuel, seul et unique en son genre. Il en est tout autre-

ment quand il s'agit de la connaissance de l'histoire. Le terrain de la théorie générale est ici limité. L'homme qui l'oublie ne peut réussir à connaître la réalité. Il n'est pas d'erreur plus forte que de s'imaginer connaître et comprendre la vie de l'histoire, lorsqu'à grand'peine *on a tout ramené à quelques règles générales*, qu'on *décore du titre de « lois de la nature. »* L'histoire est, en effet, le théâtre de la vie personnelle, les différences sont souvent plus nombreuses que l'uniformité ; il n'est pas rare que l'élément *individuel soit plus saillant que l'élément général.* Plus la science procède avec prudence, plus elle tient soigneusement compte de ce facteur, plus elle évitera prudemment l'erreur, consistant à croire avoir, au moyen de quelques propositions générales, épuisé l'essence de son objet. C'est à elle, justement à elle, la plus soigneuse, la plus exacte de toutes les sciences, qu'il appartient de faire entendre un sérieux avertissement : gardez-vous de l'illusion découlant aisément du besoin de l'entendement de tout égaliser, de tout niveler, en le faisant rentrer dans les mêmes notions ; cet instinct est absurde comme tous les instincts ; si vous lui cédez, vous vous trompez entièrement, quand vous estimez arriver à une connaissance scientifique de l'histoire.

Lorsque c'est l'histoire qui parle et non le préjugé, elle ne saurait élever aucune objection contre la foi, qui relève, qui signale un homme parmi tous les autres pour attribuer, à lui et à sa vie, une valeur unique, incomparable. A la vérité il ne s'agit pas uniquement ici d'une différence d'homme à homme. *La foi place Christ avec Dieu en face de tous les hommes.* On différencie donc Jésus de tous les autres hommes, d'une façon absolue qui ne se reproduit jamais. Quel droit la science aurait-elle de proclamer un tel fait impossible ? Elle aurait entièrement le droit de le faire si elle était en état d'expliquer la vie, l'activité de Jésus, d'après les règles de l'activité humaine générale. Mais toutes les tentatives faites dans cette direction ont jusqu'à aujourd'hui échoué. Elles aboutissent toutes à une même contradiction : il faut supposer que, chez un seul et même homme, la vigueur spirituelle la plus extraordinaire s'est trouvée alliée à l'enthousiasme le plus fantastique. Et

tout cela chez un homme dont toute l'attitude et la conduite ont été précisément le contraire de l'enthousiasme ! Dans un homme, qui plus est, dont les déclarations sur lui-même (qui, s'il eût été un homme ordinaire, l'eussent, à juste titre, fait accuser d'enthousiasme, d'exaltation) ont été confirmées par l'histoire, les effets qui sont résultés de son activité. En vérité, on peut dire ce qu'on voudra, on peut affirmer que la science n'a nul droit, aucun droit admissible à contester la vérite de notre foi. Tout ce que peut fournir une étude impartiale des faits s'accorde beaucoup mieux avec cette foi qu'avec l'incrédulité.

Si la science *rigoureuse* est hors d'état de nous contester les affirmations de la foi, il nous reste à compter avec des considérations rationnelles plus générales. Est-il réellement possible, demande-t-on, qu'un seul dépasse ainsi d'une façon absolue tous les autres ? Ne rendons-nous pas à Jésus tout ce qui lui est dû, quand nous l'appelons un héros religieux ? Tout ce qui dépasse cette hauteur-là ne devient-il pas de l'exagération, de l'exaltation ? Nous l'accorderons, il faut des arguments bien forts en faveur de notre hypothèse pour qu'elle puisse se maintenir devant le tribunal de la raison. L'obstacle dominant, insurmontable, n'est pas ici qu'il s'agit d'un personnage déterminé et non d'aucun autre. Un point, en effet, demeure ferme : la foi ne saurait recourir à personne d'autre ; la foi tombe ou tient avec lui, il faut que ce soit lui ou personne d'autre ; on doit dire de lui ce qui ne peut être affirmé de nul autre : il se trouve dans un rapport éternel avec le Père éternel. Ce n'est donc pas là une circonstance aggravante, mais quelque chose tenant indissolublement au fait fondamental de la vérité duquel il s'agit. Mais nous en convenons franchement ; il faut de fortes raisons en faveur de notre hypothèse, sans cela elle ne saurait être maintenue.

Ces raisons chacun doit les trouver en lui-même. Il faut qu'il fasse la découverte que, sans Jésus et sans la révélation de Dieu en Jésus, il ne peut s'expliquer ni le monde, ni les hommes. En effet, s'il n'expérimente pas quelque chose de ce genre, il ne saurait arriver à croire en Jésus. En dernière

analyse, il y a donc un élément *indémontrable*, quelque chose qu'il faut vivre et qui ne saurait être prouvé. Mais y aurait-il des raisons générales établissant qu'il convient à chacun de faire une pareille expérience et d'arriver ainsi à la foi ?

Nous, hommes de l'heure présente, aussi bien que tous les hommes de l'histoire en général, nous vivons au milieu de biens déterminés, dans un idéal précis. C'est là-dessus que repose l'état de la société, la vie spirituelle qui l'anime de son souffle. Or, cet ordre, ce milieu est, en bonne partie, le produit du christianisme. Les idéaux de l'humanité, de la liberté personnelle de l'individu, de l'égalité de valeur et des droits, tout cela, grâce au christianisme, est devenu peu à peu un bien inamissible des peuples chrétiens. C'est à ces privilèges et à leur développement toujours plus complet, à leur mise en pratique, toujours plus victorieuse et progressive, que l'avenir appartient. Qui pourrait en douter ? Mais tous ces biens-là, cet idéal ont la foi chrétienne pour présupposition ; à la longue, cet ordre de choses ne saurait se maintenir sans la foi. Sans elle, cet idéal est une illusion. Car s'il n'est pas vrai que le Dieu spirituel et personnel règne sur toutes choses, c'est pure folie que de considérer la liberté personnelle comme le bien suprême, après lequel nous et les autres devions aspirer. Et si Dieu n'est pas vraiment venu à nous dans la personne de Christ, pour nous unir tous dans une vie unie à la sienne, alors à quoi bon l'égalité de tous ? Alors l'humanité, — il s'agit de l'amour du prochain, conscient, prêt à tout sacrifice, exigeant une obéissance absolue, et non de manifestations accidentelles de compassion, — alors l'humanité, l'humanisme, est une pensée exagérée, une aimable exaltation. Il n'est pas, en effet, alors vrai que nous ayons tous quelque chose en commun, en dehors des instincts inférieurs de la nature et des lois formelles de l'entendement. Voilà pourquoi nous devons dire à tout homme sérieux : Réfléchis à toi-même, aux biens qui te sont précieux, à l'idéal envers lequel tu te sens obligé. Reconnais l'organisme duquel tout cela fait partie. Rends-toi bien compte de l'unité, du centre de tous ces biens-là, auxquels la vie entière est étroitement liée. Apprends à voir

que, sans ce centre, tous ces biens perdent leur consistance ; sache pressentir que, saisis et vécus dans une étroite union avec ce centre, ils acquièrent un contenu plus haut, plus riche que ce que tu as imaginé jusqu'à présent. Et pour tout dire, en un mot, apprends à croire en Christ ; que ceci devienne en toi une vérité d'expérience : en lui toute la nature humaine atteint à la perfection, par lui nous pouvons réaliser notre destinée.

Voilà qui milite en faveur de notre foi : quand nous croyons en Christ et que par lui nous avons part à Dieu, bien loin d'agir contre la raison, nous complétons la raison.

Et toutefois la vie spirituelle du temps présent n'est pas une quantité simple. Avec l'ordre des biens et l'idéal dont nous sommes redevables au christianisme s'entremêle un autre élément qui a surtout sa source dans la culture générale, dans la science et dans l'art. Et ce qui, parmi nous, s'élève contre la foi procède de cet autre ordre de choses. N'est-ce pas ensuite d'un choix libre que je me prononce dans une direction plutôt que dans l'autre et que j'assigne à ma vie tel but plutôt que tel autre ? En dernière analyse, tout ne dépend-il pas d'un jugement subjectif de goût que chacun est mis en demeure de porter ? A-t-on le droit de parler d'une vérité objective, d'une vérité éternelle, s'imposant à tout homme comme devoir ?

C'est là une des questions les plus fondamentales débattues à l'heure présente. Il suffit qu'elle soit posée avec clarté et dans la conscience de la portée qu'elle a, pour que la réponse ne soit pas douteuse. C'est l'ordre chrétien des biens, l'idéal chrétien qui a évidemment la prépondérance. Et cela parce que l'existence de la société dépend du maintien de cet idéal. Cet idéal constitue le corps même de notre vie commune. Ce fait n'exclut nullement ni la vraie science, ni l'art véritable. Il y a place pour tout. Ces éléments peuvent être en partie des moyens pour la vie, aussi des portions de la vie, mais non la vie elle-même. Ceux qui le méconnaissant font consister la vie dans ces accessoires, rappellent en quelque sorte les parasites du corps humain : ils ne sont possibles qu'à condition

que le corps lui-même subsiste. Avec lui, ils doivent aussi périr à leur tour. Ils sont certainement possibles, mais comme êtres isolés seulement et en tant qu'il existe un corps. Ce n'est donc pas de leur côté, mais dans l'ordre de choses opposé que siège la vérité valable pour tous, qui obtient avant tout son unité, sa tenue, sa consistance dans la foi en Christ. Et, cela va de soi, il s'agit du Christ auquel l'Ecriture rend témoignage et que les évangiles ont en vue, la tête divine de l'humanité unie à Dieu. Il peut si peu être question d'un conflit entre la vie spirituelle du monde moderne et cette foi que nous avons beaucoup plus tôt le droit, le devoir de dire : Ce n'est que grâce au renouvellement général de cette foi, à sa domination reconquise que la vie spirituelle du temps présent peut retrouver la santé et l'unité, la force et la clarté.

Voilà des efforts de reconstituer une foi positive, une apologétique chrétienne, une dogmatique qui donnent de plus belles espérances que les tentatives impuissantes des représentants de la théologie de conciliation, pour mettre d'accord l'Evangile et l'esprit moderne, en restaurant, sous le nom de christianisme positif, les théories des pères grecs et les rêveries ascétiques des moines du moyen âge. — Si nous avons été long, — dans les dernières pages nous avons plutôt traduit qu'analysé, — c'est que l'occasion nous a paru favorable pour mettre nos lecteurs au courant de l'évolution qui est en train de s'accomplir dans la christologie. A des spéculations métaphysiques, reposant, au fond, sur une conception substantialiste, physique de Dieu, se substituent des idées simples, morales, religieuses qui font revivre les enseignements primitifs de Jésus et des apôtres. Les hommes qu'on conspue et qu'on dénonce comme des rationalistes estiment être les héritiers légitimes des chrétiens de la première heure et les continuateurs de l'œuvre inachevée de la réformation.

Outre la brochure : *Ein neues Dogma* que nous avons analysée, Kaftan en a publié une autre, *Glauben und Dogma*, 22 novembre 1890, dans laquelle il explique sa manière de comprendre le rôle du dogme dans l'Eglise. Disons d'abord que l'auteur se déclare orthodoxe, piétiste, même jusqu'à l'ascétisme inclusivement. Seulement il s'agirait d'une orthodoxie

idéale ; c'est par ce bout-là qu'il arrive à faire la part du feu. La brochure est dirigée contre Dreyer, auteur du Christianisme sans dogmes : Otto Dreyer, *Undogmatisches Christenthum. Betrachtungen eines deutschen Idealisten*, Braunschweig, 1889. Kaftan établit que l'Eglise ne saurait exister sans dogmes; lui demander de renoncer à tout dogme c'est lui demander d'abdiquer. Personne ne saurait réclamer sérieusement une absolue liberté d'enseignement dans l'Eglise; en établissant des règles on établit précisément des dogmes. L'Eglise doit maintenir la saine doctrine d'après la Parole de Dieu. Se rappelant sa profession de piétiste, Kaftan va même plus loin : sa piété enveloppe dans son respect tout un système bien arrondi de dogmes appartenant au passé. Il va donc jusqu'à exclure toute diversité de nuances, toute conception dogmatique différente. « La foi, dit-il, ne va pas sans la vérité qu'elle confesse. La vérité est une. Admettre la légitimité de tendances différentes c'est une contradiction dans les termes. »

Et, malgré ce conservatisme doctement excessif, Kaftan reconnaît avec Dreyer, que le dogme ancien est aujourd'hui un grand obstacle insurmontable, tenant le public éloigné de l'Eglise.

Comment amener la réconciliation? Kaftan ne veut pas un dogme dans l'acception ancienne du mot, mais dans une acception différente. Le dogme ancien est né de l'alliance de la religion et de la philosophie qui se sont trouvées rapprochées par leur aspiration commune : la poursuite de l'absolu. Que devra être le dogme moderne? Ici l'auteur hésite. D'une part, il proclame bien haut que la foi implique un élément intellectuel, une connaissance; il se place donc carrément sur la base commune à tous les dogmatismes, à toutes les orthodoxies qui partent de l'idée que l'Evangile s'adresse avant tout à l'intelligence, à la raison; l'Evangile est avant tout vérité : « Dans la foi pénitente, dit-il, règne la pensée du Dieu saint; de la majesté de sa volonté, contre laquelle j'ai péché. Dans un cas comme dans l'autre, la foi ne doute pas de la vérité de cette pensée. Si j'en doutais ma foi deviendrait incertaine. Si le doute se confirmait ma foi aurait disparu. Sans cesse et toujours la foi est en même temps connaissance. Quand ce n'est plus le cas, la foi a cessé d'exister. » Voilà donc de quoi satisfaire l'intellectualiste le plus intraitable.

Mais, d'où provient donc cet élément intellectuel, cette pensée antérieure à la foi dont elle est inséparable? Quelques pages plus loin, l'auteur accorde que ces pensées, cet élément intellectuel, procède *de la foi elle-même et de nulle part ailleurs.* « En somme, c'est la foi qui pense ainsi et qui tient ce langage. Ce ne sont pas des pensées que nous nous formons à l'occasion de la foi, *c'est la foi même.* » La connaissance intellectuelle proviendrait donc de la foi, dont elle serait un élément inséparable. L'élément pratique et vivant, la foi, serait donc le *prius*. Et voilà pourquoi Kaftan accorde à Dreyer qu'il nous faut bien un nouveau dogme, obtenu par cette méthode fort différente de celle de l'ancienne dogmatique.

N'allons pas trop vite cependant. N'oublions pas que Kaftan s'est déclaré orthodoxe et même piétiste, c'est-à-dire animé d'une piété, d'un respect excessif pour le passé. On ne tarde pas à s'en apercevoir, quand on entend l'auteur se défendre de vouloir fonder une nouvelle Eglise établie sur de nouveaux dogmes. Ce serait là faire œuvre de réformateur et sa modestie ne lui permet pas de prétendre si haut.

On conservera donc l'ancienne dogmatique en cherchant à l'animer d'un nouveau souffle, d'une vie nouvelle; on demeurera piétiste. L'auteur n'est pas sans s'apercevoir que cette façon de mettre le vin nouveau dans les vieilles outres lui est particulière, sans être précisément originale. Il croit au triomphe, non pas de son point de vue mais de sa *tendance* : la solution du problème du jour aura lieu dans cette *direction*, dit-il; *in dieser Richtung werden sich die Dinge entwickeln, nicht gerade so, aber ungefähr so wird es sich einmal gestalten.* Il est sans importance que peu ou beaucoup le voient pour le moment. C'est l'erreur qui seule prétend s'imposer. La vérité peut attendre. A elle appartient l'avenir qui s'étend sans bornes devant nous. — On ne saurait être à la fois plus modeste et plus sûr de son fait. Où en serions-nous si tout le monde, au seizième siècle, avait poussé jusque-là ce respect, disons cette divinisation de l'histoire? Mais ces théologiens sont tous évolutionnistes! Il ne peut jamais rien surgir de réellement nouveau!

II

Mais il nous faut revenir à M. Harnack que, du reste, nous n'avons pas un instant perdu de vue dans cette longue digression destinée à compléter son point de vue trop exclusivement historique par une excursion dans le champ de la dogmatique positive. Il nous reste à faire encore quelques pas sur le terrain critique que nous avons déjà abordé.

M. Harnack serait un disciple infidèle de Ritschl si, chemin faisant, il ne se croyait obligé de dire son fait à la mystique, qui, comme chacun sait, paraît être la bête noire de l'école entière. Cependant, ici, comme à propos des observations précédentes, nous pouvons dire que, avec conscience ou non, le professeur de Berlin fait suivre l'acte d'accusation du verdict d'acquittement du jury. Ainsi il déclare ne pas vouloir se risquer à décider si les mystiques n'auraient pas fait accomplir quelques progrès à la théorie de la connaissance. Mais c'est laisser de côté le seul point par lequel les mystiques nous paraissent recommandables. Ils ont le grand mérite de soutenir

qu'on arrive à la connaissance de la vérité, non par la réflexion, la démonstration, mais par un contact personnel, immédiat avec elle. Sans doute, bien des fantaisies, des caprices individuels ont, par cette porte-là, fait invasion dans la chrétienté. Mais qu'on nous indique une seule porte qui ait donné entrée à la vérité seule, pour se fermer incontinent sur les erreurs et les caricatures qui se hâtaient de faire invasion à sa suite. Nous appelons mystique cet élément primitif du sentiment par lequel nous sommes tous appelés à sentir Dieu et les choses religieuses, immédiatement par le cœur, comme dit Pascal. Et nous répudions, sous le nom de mysticisme, toutes les aberrations auxquelles le sentiment, allié avec l'imagination et ayant divorcé avec la raison, s'est de tout temps livré, et cela dans toutes les religions. Ce que nous réclamons c'est une mystique rationnelle, sans laquelle la dogmatique risque toujours de devenir la proie du rationalisme. En bien cherchant, nous pourrions prendre M. Harnack lui-même en flagrant délit de mystique. Ne proclame-t-il pas la nécessité de la foi du charbonnier? Or, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire? sinon qu'il faut toujours aboutir à des principes ne s'appuyant sur rien d'autre que sur leur force intrinsèque; s'imposant à nous parce que nous sommes obligés de les admettre, bien qu'ils ne s'appuyent sur rien d'autre que sur la force invincible de persuasion qu'ils exercent sur nous? N'est-ce pas là proprement croire, admettre des choses que ne peuvent pas, qui ne doivent pas se prouver? N'est-ce pas là la méthode naïve, primitive de connaître qui constitue la mystique?

Les réformés sentiront le besoin de réclamer fortement quand ils verront maître Jean Calvin rangé tout simplement parmi les épigones de l'œuvre de la réformation. Leur étonnement ira encore en augmentant, quand ils verront le livre *De servo arbitrio* de Luther, bien qu'il sente fort son calvinisme, appelé par M. Harnack le livre le plus important du moine de Wittemberg. Tout cela peut s'entendre pourtant avec un peu de bonne volonté. Calvin, dans lequel nous sommes disposés à voir le plus grand théologien du seizième siècle, ne serait, aux yeux de M. Harnack, tout simplement qu'un épigone, parce

qu'il aurait systématisé, plus qu'aucun autre, le dogme de la réformation, faute d'avoir compris, comme le veut notre auteur, qu'après l'Evangile auquel Luther nous a ramenés, il ne pouvait plus y avoir de dogme.

Mais ce que nous ne comprenons pas c'est la dent que M. Harnack a contre Mélanchton et les synergistes qu'il poursuivrait volontiers de son ironie et de ses sarcasmes. Est-ce que l'étude approfondie de l'histoire du dogme, à laquelle M. Harnack s'est livré, lui aurait peut-être révélé que l'histoire de l'humanité se déroule sous l'action d'un seul facteur effectif? L'auteur nous parle pourtant trop de la nécessité d'un Dieu personnel et vivant pour que nous puissions le soupçonner d'être l'apôtre timide, le modeste Jean-Baptiste, d'un monisme quelconque? Nous avouons humblement ne pas comprendre, aussi longtemps qu'on n'aura pas voulu condescendre à nous dévoiler la pensée de derrière la tête, si tant est qu'il y ait une pensée de derrière la tête. M. Harnack nous affirme assez clairement que la théologie doit se développer indépendamment, en suivant ses propres méthodes et que, quand on prétend l'allier à la philosophie, on la livre à son plus grand ennemi. Tout cela est bel et bon, mais pour être complètement rassuré, il faudrait qu'il nous fût possible de savoir de quel bois cet illustre historien se chauffe en philosophie, si tant est qu'il se réclame d'une philosophie. Et pourtant serait-il donc professeur allemand, s'il n'avait pas de philosophie? Encore une fois, *non liquet :* notre esprit welche ne réussit pas à pénétrer jusqu'au dernier fond des choses.

M. Lüdemann, lui, croit avoir découvert les lumières qui nous manquent. Revenant à la définition que Harnack donne du dogme, il a l'air de la présenter comme une précaution stratégique. En adoptant cette ancienne définition, Harnack cacherait son jeu ; il jetterait sur son entreprise tout un voile conservateur. Comme c'est souvent le cas avec les productions émanant de l'école de Ritschl, un élément extrêmement radical s'allierait à ces allures conservatrices. Exactement comme les libéraux, Harnack place de grandes espérances en l'histoire des dogmes pour briser les moules que l'Evangile a dû adopter

dans les siècles passés. Mais il dépasse de beaucoup les tendances de la théologie libérale. Celle-ci, en refoulant les dogmes préconisés par l'Eglise dans l'ensemble du développement de la théologie, entend en même temps établir positivement l'homogénéité essentielle et interne du développement théologique depuis le commencement jusqu'à aujourd'hui. Les hypothèses scientifiques, les méthodes dont on partait ont seules changé ; le style seul des constructions s'est modifié, transformé pendant le cours des âges. Toutefois le principe religieux qu'il s'agissait d'exprimer, s'est toujours maintenu le même pendant le cours de ce travail séculaire. Pendant longtemps il a dû, ce principe religieux, trouver son expression dans des doctrines, que nous ne choisirions plus pour le rendre, dans des formules que nous répudions ; c'est surtout le cas pour les dogmes officiels. Mais la théologie libérale, après s'être affranchie des étroitesses du rationalisme, n'a jamais voulu renoncer à prouver que le principe religieux chrétien fût toujours le but de la théologie ecclésiastique et des dogmes. Il en est tout autrement de Harnack. Laissant bien loin en arrière la théologie libérale, il se propose de montrer que l'Evangile, dans sa signification primitive, a complètement disparu dans le sein de la théologie ecclésiastique. La formation d'une théologie scientifique quelconque, d'après le professeur de Berlin, a toujours pour présupposition un obscurcissement de l'Evangile proprement dit. Comme cette théologie, dans la formation de ses dogmes, à côté des intérêts religieux a surtout servi les intérêts ecclésiastiques, on conçoit, qu'au point de vue de Harnack, ces dogmes proclamés officiels deviennent l'objet principal d'attaque.

Assisterions-nous peut-être à une pique entre deux écoles qui ne sauraient se comprendre parce que l'une s'en va tandis que l'autre arrive ? Il ne paraît pourtant pas que, d'après la pensée de Harnack, la théologie scientifique ait totalement banni l'Evangile, puisque celui-ci a reparu avec Luther et que nous le possédons encore aujourd'hui. Qui sait si peut-être la gangue n'a point été, je ne dirai pas indispensable, mais à quelques égards utile, pour que le diamant pur réussît à parvenir jusqu'à nous ? Mais il est incontestable qu'en affirmant qu'il

n'y a plus désormais de dogmes possibles, Harnack a l'air de dire que le diamant ne saurait être moulé, c'est-à-dire qu'il y a incompatibilité irrémédiable entre l'Evangile et la théologie scientifique, entre la foi simple et toute intelligence scientifique qu'on chercherait à en donner. En tout cas, l'accusation de Lüdemann reprochant à Harnack d'avoir voulu ménager les puissances qui sont, n'est pas commune dans les débats scientifiques de l'Allemagne. Elle a du moins quelque chose de piquant pour nous, gens du dehors. Ne serait-il pas étrange de voir deux écoles rivales s'accuser de ménager les représentants de la tradition dogmatique, alors qu'il est manifeste que, disciples de Ritschl et libéraux, au plus fort de leurs controverses, s'accordent parfaitement pour proclamer que la tradition dogmatique des Grecs, du moyen âge, et de la réformation, est définitivement détrônée pour toujours ?

Mais tout cela ne nous dévoile pas encore le point de vue fondamental de notre auteur.

Peut-être en un passage, M. Harnack laisse-t-il percer, non pas précisément un bout de son système, mais entrevoir le point de l'horizon sur lequel s'oriente sa conception générale du monde. C'est lorsqu'il met en contraste le pessimisme d'Augustin et l'optimisme de Leibnitz. Il en prend occasion pour déclarer que ses sympathies, à lui, sont dans le sens d'une synthèse des deux tendances. « Si l'on réussissait, dit-il, à unir, à pénétrer intimement l'une par l'autre dans la science et dans le ton de la vie, la piété, l'intimité, la vue intérieure d'Augustin d'un côté et cette ouverture sur les choses terrestres, cet entrain joyeux et calme, cette sérénité du monde antique de l'autre, on aurait alors atteint le bien suprême. »

On nous affirme, il est vrai, que cette synthèse est un fantôme, et même une pensée absurde. Et pourtant n'honorons-nous pas les grands esprits qui nous ont été accordés depuis Luther, justement pour avoir travaillé à réaliser cette création de la fantaisie ? Gœthe, quand il a eu atteint la plénitude de son développement, n'a-t-il pas déclaré que c'était là son idéal et ne s'est-il pas efforcé de le réaliser ? Si elle diffère en quelque chose du catholicisme, n'est-ce pas dans la poursuite de

cet idéal que réside toute la portée de ce protestantisme évangélique inauguré à la réformation ? Grosse question ! comme l'on voit, qui se pose à propos de tout : création, existence éternelle du monde et de la matière, avenir réservé à notre race, providence, théodicée, liberté et nécessité, etc. Sommes-nous bien sous l'administration d'un Père céleste qui fera, un jour, tout tourner au bien de ceux qui l'auront aimé ? La victoire appartiendra-t-elle complètement à la justice, à l'égalité ? Seraient-elles illusoires ces prérogatives que nous sommes si disposés à nous arroger sur le reste de la nature ? Pris dans les engrenages d'un mécanisme impitoyable qui profite de la première distraction pour nous écraser sans miséricorde, avons-nous le droit de nous tenir pour une combinaison permanente et stable, dans un univers où tout va se transformant, se modifiant sans cesse ? Ne serions-nous qu'une simple manifestation, momentanée, entre tant d'autres, de la vie et de l'intelligence sur la surface de la planète et dans le monde entier ?

Dans la solution que nous avons ébauchée de ces problèmes redoutables, qui n'existaient guère pour le monde antique, avons-nous suffisamment tenu compte de toutes les antinomies en présence ? Si la vie n'est ni prose, ni poésie, qu'est-elle donc ? Peut-on reconquérir, par la voie de la réflexion, cette gaîté, cette insouciance, ce laisser-aller qui faisaient le charme de la civilisation grecque qui s'est épanouie sous un ciel sans nuages, au milieu de toutes les grâces et de toutes les gloires d'une nature resplendissante, dans ces jours fortunés où, pour être heureux, il suffisait de se laisser vivre ? Et, d'un autre côté, sommes-nous bien dans le ton, en considérant notre séjour sur la terre comme un exil dans une vallée de larmes, ce qui conduirait inévitablement les esprits ardents et logiques aux solitudes de la Thébaïde, aux extravagances de l'ascétisme monacal ? Qui fera les frais de la conciliation s'il y a synthèse ? Aurions-nous un pessimisme à fond blanc, une tristesse consolée ou un optimisme à fond noir, une joie parfois inquiète et troublée ? Les croyants s'en tirent en escomptant l'avenir : Nous sommes sauvés en espérance ! Mais c'est, en attendant,

faire la part du pessimisme singulièrement large ; nous sommes loin d'avoir reconquis l'insouciance, le calme, cette sérénité, cette joie de vivre qui caractérisent à un si haut point la civilisation antique. Nous sommes devenus plus exigeants, plus difficiles, plus vulnérables, plus profonds. Tout a par trop changé autour de nous, pour que nous puissions retrouver le plaisir innocent qu'on goûtait jadis en face des bienfaits de la nature. A l'idylle a succédé la tragédie, et cela, déjà vers la fin du monde grec. L'impératif catégorique est devenu un Dieu jaloux. La moindre infidélité à son égard nous trouble comme pouvant mener à l'esthéticisme, à l'utilitarisme et finalement au cynisme. A quoi bon tant vous tourmenter ? disent les sages. Il faut prendre le monde tel qu'il est ; il n'a ni but ni fin : il n'est ni bon ni mauvais ; *il est* tout simplement : tirons-en le meilleur parti possible sans en attendre grand'chose.

Quel dommage que ces apôtres d'un nouvel Evangile, ces consolés, ces rassurés, ces paisibles, nous prêchent la sérénité avec une mine de croque-mort et la voix tremblottante de ces écoliers qui, dans les ténèbres, chantent pour se donner du courage ! Ces vieux enfants ont moins que personne réussi à opérer la synthèse, s'ils se piquent de résoudre le problème en en supprimant les données.

Tel n'est certes pas le parti auquel M. Harnack se range. Mais encore aurait-il fallu en dire plus long. Il n'a donc qu'une conception générale, une tendance, sans adopter, paraît-il, aucun système concret et particulier. En tout cas, notons avec soin qu'il ne pourrait admettre ni science, ni philosophie absolue. « La poursuite du savoir absolu est, en dernière analyse, dit-il, ce qui empêche de comprendre l'histoire comme histoire. Celui qui ne peut trouver le bonheur que dans un savoir absolu, ou bien deviendra aveugle en face de l'histoire, ou bien celle-ci deviendra pour lui une tête de Méduse. » Voilà certes des accents précieux à recueillir de la bouche d'un historien des dogmes. Suffisent-ils pour faire oublier les gages donnés ailleurs, en apparence du moins, au déterminisme, au monisme ?

Ce qui est clair, en tout cas, c'est que, en dépit de ces dis-

sonnances, M. Harnack a fait un chef-d'œuvre. Il a beau condamner tout dogme à partir de Luther; proclamer la dogmatique de l'avenir impossible; malgré ce qu'il en dit, il a fait un travail qui le trompera. Plus que personne, il a déblayé le terrain et préparé la dogmatique de l'avenir ; quelque imprudent, malgré ses conseils, ne pourra se défendre de nous la donner. Et surtout que cet imprudent profite largement des nombreuses leçons de tout genre que nous donne cette histoire des dogmes que nous n'avons fait qu'effleurer. Quiconque se risquera à rédiger une dogmatique sans tenir compte de Harnack, fera une œuvre qui remplira de surprise et de confusion les hommes d'âge, et qui ne sera qu'un épouvantail pour la jeunesse théologique, tant soit peu au courant des besoins de son temps : ce sera une dogmatique comme on n'en doit plus faire.

M. Harnack a fait plus et mieux encore. Non content de rendre une dogmatique moderne possible, il a préparé admirablement le terrain sur lequel elle doit se développer. Il nous l'a suffisamment déclaré ; un développement dogmatique nouveau ne saurait venir qu'à la suite d'un mouvement religieux profond et intense. Eh bien, ce mouvement il le provoque, il le prépare par ses précieux volumes. Chacun est mis en demeure de faire le départ entre l'Evangile et la dogmatique historique ; chacun peut y arriver aisément avec un peu de bonne volonté, pourvu que, dans le domaine du relatif, il ne réclame pas des règles absolues et infaillibles, pour le dispenser d'appeler au conseil les luttes et les labeurs ardents, les angoisses d'une conscience affamée de vérité. « Le fondement de la foi, dit-il, est tout contenu dans ces paroles de saint Matthieu : » Toutes choses m'ont été accordées par mon Père, mais per- » sonne ne connaît le Fils que le Père, et personne ne connaît » le Père que le Fils, et celui à qui le Fils l'aura voulu révé- » ler. » (XI, 27.) La foi chrétienne est la ferme assurance de recevoir de Dieu, comme Père de notre Seigneur Jésus-Christ, le pardon des péchés et de vivre dans son royaume, sous son gouvernement, rien d'autre. » (Vol. III, 582.) « La religion chrétienne est la foi vivante au Dieu vivant qui, en Jésus-Christ s'est révélé et nous a ouvert son cœur, rien d'autre. Objecti-

vement, c'est Jésus-Christ, sa personne et son œuvre ; subjectivement, c'est la foi, son contenu est le Dieu gracieux et partant le pardon des péchés impliquant félicité et vie. » (903.)

Voilà à quoi il réduit l'Evangile qui sauve, alors que le feu de la critique, allumé par la conscience chrétienne, a réduit en cendres ce fouillis de dogmes, de préceptes, de maximes que des docteurs, grands et petits, s'étaient étudiés à qui mieux mieux à multiplier à l'infini, au point d'en faire une forêt vierge inextricable, encombrée de lianes, d'arbres morts et couchés à terre, de racines et d'épines de tout genre qui en défendaient la traversée au pauvre pèlerin ignorant, cherchant le sentier étroit pour arriver à la vie éternelle. Le feu y a été mis ; on voit surgir çà et là une végétation nouvelle, grandir, croître des arbres d'essences différentes, robustes et vigoureux dont les germes étaient demeurés longtemps engourdis, faute d'air, de lumière et de chaleur.

Or, cette végétation nouvelle et vigoureuse, ce n'est, pour parler avec Vinet et avec Harnack, que l'Evangile primitif, « le christianisme des apôtres et des martyrs, non des philosophes et des beaux esprits, le christianisme tel que Jean Huss le prêchait il y a quatre siècles et saint Paul il y en a dix-huit, qui surgit de nouveau des catacombes de l'oubli et, antique, comme il est, paraît jeune et frais au milieu des vieilleries d'hier et d'avant-hier. Il s'apprête à recevoir dans ses bras, à l'issue d'un combat qui sera long peut-être, la société meurtrie et sanglante. Que deviendrons-nous s'il ne vient pas à notre aide ? »

Qui donc se sentira vocation pour aller apporter au monde qui le réclame cet Evangile simplifié, avec la confiance en Dieu et l'armure légère du jeune David s'avançant hardiment et témérairement à la rencontre de Goliath ? Je dis · au monde qui le réclame, car, en dépit des apparences, la crainte de Dieu n'a pas entièrement abandonné la terre pour céder la place à la peur du diable et du néant. Preuve en soit l'extrême facilité, la passion, la frénésie dirais-je, avec laquelle on se jette, faute de mieux, sur toute superstition nouvelle. L'histoire des religions nous apprend qu'il en est toujours ainsi lorsque, la forme ne correspondant plus au fond, la société égarée

cherche à tâtons la voie qui doit la conduire à la lumière.

On le voit, — et nous tenons à le dire expressément, — ce n'est nullement des savants, des théologiens, qu'il faut attendre le salut de l'Eglise. Comme du temps d'Augustin, une nouvelle dogmatique ne peut être que le fruit d'une nouvelle effusion de vie, de nouvelles expériences chrétiennes. Les théologiens ont un rôle important à remplir : ils doivent éclairer la voie, distinguer la science de la foi, la dogmatique de la religion, et rendre ainsi la liberté de leurs mouvements à bien des âmes d'élite qui se trouvent singulièrement alourdies, empêchées par tout un bagage, un légalisme dogmatique qu'elles se croient en conscience tenues de traîner après elles. Mais il faut que les hommes, une fois émancipés, marchent ensuite et fassent leur œuvre avec courage et dévouement. Il en est comme du soleil au printemps : il se borne à délier les tissus des plantes emprisonnées dans les chaînes glaciales d'un long hiver. Ainsi l'œuvre de la science est plutôt négative : elle rend les captifs à la liberté. C'est déjà beaucoup, mais ce n'est pas tout; il faut que les ressuscités consentent à marcher.

Au commencement du second quart de ce siècle, un printemps de ce genre a paru briller sur nos Eglises de langue française. Mais, malgré tout le bien dont nous sommes redevables au Réveil, aucun de ses premiers champions, qui disparaissent, ne s'aviserait de soutenir qu'il ait tenu ses promesses. Le travail est à reprendre en sous-œuvre. C'est maintenant qu'il s'agit de se réveiller pour tout de bon, de ne plus reposer sa tête sur un oreiller de sécurité qui n'offre de repos ni à la raison, ni à la conscience, pas même au sentiment, étrangement refroidi et qui, en tout cas, ne peut se transmettre qu'à condition de se renouveler, de se transformer avec chaque génération nouvelle. L'heure de l'enthousiasme est passée. Aussi les hommes du Réveil peuvent bien être encore un parti ecclésiastique travaillant à maintenir un passé dogmatique, ils ne sont plus une puissance spirituelle. Rien ne prouve mieux combien le spiritualisme est en baisse, dans le public du Réveil, que le beau zèle dont on s'est tout à coup épris pour les liturgies, pour les réformes du culte, au sens ritualiste. Dans certains

milieux on rêve de services spéciaux, dans lesquels la prédication serait mise à l'arrière-plan, si elle ne disparaissait entièrement, de façon à céder la place à une espèce d'*opus operatum*, à quelque chose comme une messe protestante. Il y a un public qui prône ces nouveautés avec l'ardeur qu'il y a quarante ans, on mettait à préconiser la saine doctrine !

Faisant allusion à ces velléités, M. Kaftan y voit une tendance à donner la prédominance à l'élément de culte comme chez les catholiques. La piété catholique ne se nourrit ni de dogmes, ni de la Parole de Dieu, mais de culte; pour le reste le fidèle s'en tient à la foi implicite, c'est-à-dire il croit ce que croit l'Eglise. La doctrine et la Parole de Dieu doivent toujours demeurer le centre du culte protestant, ce qui n'exclut ni les améliorations liturgiques, ni les développements dans la direction de l'art et de l'esthétique. « Pour avoir des objections fondées contre cette conception, il faudrait vouloir revenir aux formes catholiques, ce qui, sur le terrain du protestantisme ne sera jamais que la fantaisie de quelques individus isolés. »

Qui prononcera le *fiat lux* créateur ? Si l'Evangile était présenté à nos populations dans sa simplicité native, s'il était bien entendu qu'il ne consiste ni en formalisme, ni en amulettes et en pèlerinage à des eaux miraculeuses, ni dans le mystère de la transsubstantiation s'accomplissant journellement sur toute la surface de la terre, en un mot en rien de ce qui constitue le cléricalisme, le matérialisme, le fétichisme de l'heure présente ; ni dans le mystère de la trinité et autres problèmes métaphysiques dont les protestants présentent aussi parfois l'acceptation comme nécessaire au salut, qui sait si l'homme du dix-neuvième siècle, placé en face des besoins impérieux de la conscience et des appels de l'Evangile, la bonne nouvelle, qui les a satisfaits jadis et qui veut les satisfaire encore, qui peut dire que, placés en face de l'obligation de renier tout ce qu'il y a en eux de supérieur ou de se déclarer chrétiens, beaucoup de nos contemporains ne s'écrieraient pas : Mais si la religion se réduit à cela, si l'Evangile est à ce point-là simple et humain, vraiment moral, religieux, nous en sommes, nous aussi, nous réclamons notre part en cette affaire?

C'est en vain que les sceptiques souriraient et branleraient la tête. Car enfin l'Evangile a déjà accompli de pareilles merveilles, et nul, avant d'en avoir fait l'expérience, n'est admis à repousser a priori la possibilité de pareils succès. Sans doute notre ambition, quoique ardente, est des plus modestes. Nous ne rêvons pas d'une transformation subite et générale de la société; il suffirait qu'un peu de levain fût introduit dans la pâte inerte; que la religion fût de nouveau honorée, qu'on apprît à compter avec elle comme avec une puissance ayant tout droit à être prise au sérieux. Le premier élan donné, l'Evangile, relevé de son discrédit et ayant rompu sans retour avec tout ce qui le compromet à plaisir, l'Evangile, redevenu simple, mâle et humain, pourrait voir encore de beaux jours. Et notre pauvre protestantisme, souffreteux et bruyant, comme il serait transformé, renouvelé! comme il reprendrait confiance à l'adjonction de ces couches étrangères qui lui apporteraient un sang plus jeune, des forces nouvelles! Il cesserait alors de voir le monde entier dans sa petite sacristie bien close et bien étroite. Il respirerait à l'aise et verrait son horizon s'étendre indéfiniment. Il apprendrait à ne plus parler des luttes entre libéraux et orthodoxes, entre synodaux et antisynodaux comme des combats des Titans. Tous ces titres vieillis, qui dans le chassé-croisé actuel ne rappellent plus rien, sinon l'existence de vieux préjugés n'ayant plus de raison d'être, disparaîtraient en fait, comme ils ont disparu en droit. On voit déjà arriver des couches nouvelles auxquelles le schisme commence à peser. Puissent-elles comprendre qu'il faut renoncer à s'unir autour des épaves de la vieille dogmatique, pour se grouper uniquement autour de la foi en Jésus-Christ, Sauveur du monde.

L'histoire ancienne et contemporaine ne l'a que trop montré: l'admission d'aucune formule intellectuelle ne saurait garantir la réalité de cette communion personnelle avec Christ. Nous redeviendrions alors ce que jamais nous n'aurions dû cesser d'être : des esprits indépendants d'abord, chacun à l'égard de lui-même, de son passé, de ses préjugés et ensuite à l'égard du voisin de droite, des adversaires de gauche. Nous deviendrions tous extrêmement tolérants en théologie: par la force

même des choses, nous éprouverions le besoin de pardonner à autrui, parce que nous aurions tous besoin qu'on nous pardonnât à nous-mêmes. Et cela à commencer par l'orthodoxe le plus naïf, qui se croit encore d'accord avec un passé dogmatique qu'il se fait à son image, faute de le comprendre, jusqu'au libéral religieux le plus extrême, qui aurait appris à son dam qu'on n'édifie pas des Eglises avec de pures négations, et en s'alliant avec les esprits sceptiques et frondeurs qui ne respectent rien, parce qu'ils ont commencé par perdre le respect d'eux-mêmes. Pour propager ces idées et leur assurer la victoire, il nous faudrait un Jean-Baptiste sans l'ascétisme, prêt à dire à nos pharisiens, à ses risques et périls : « Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère, » quelque chose comme un paysan du Danube chrétien osant, avec sa rude éloquence, appeler les choses par leur nom, qui, nouveau Pierre l'Ermite, prêchât hardiment une croisade à l'intérieur.

Au commencement de ce siècle, l'Allemagne a eu l'immense privilège de posséder un prédicateur de ce genre. L'éloquence brûlante, passionnée et toutefois littéraire de Schleiermacher dans ses mémorables *Discours*, la transforma en quelques années. C'est à tel point que, s'étant d'abord adressé aux *contempteurs de la religion parmi les hommes cultivés*, au bout de quelques années le grand orateur pouvait s'écrier, dans le sentiment de son triomphe : « Le moment est venu d'adresser des discours à ceux qui simulent la piété parmi les contempteurs de la veille. »

D'où nous viendra un génie religieux ayant la culture philosophique et littéraire, la souplesse, la grande variété de connaissances et tout un ensemble de vertus, en apparence contradictoires, qui ont élevé le père de la théologie moderne au niveau des esprits les plus distingués de son époque? Ne se trouvera-t-il pas dans la chambrette de quelque étudiant, parmi nos jeunes théologiens d'âge plus mûr, des hommes se sentant pousser des ailes, ayant assez de souffle pour se laisser enthousiasmer par de si brillantes perspectives dont la réalisation sauverait du même coup l'Eglise et la patrie? Ceux qui voudraient tenter l'aventure devraient avoir une culture des plus complètes,

une facilité de parole irréprochable, surtout et avant tout, ce qui est plus rare encore, du caractère, assez de caractère, pour se défendre contre l'influence des beaux messieurs, des grandes dames surtout, qui, aujourd'hui comme au grand siècle, alors qu'elles sont sur le retour, et que l'ambition commence à poindre, sont très friandes de faire des jeunes prédicateurs distingués leurs directeurs de conscience, à condition qu'ils se laissent diriger par elles et qu'elles puissent mener par leur moyen l'Eglise entière. Qui dira le nombre des hommes sur la force desquels on comptait qui, toujours pour le bon motif, ont été énervés par les meilleures des mères de l'Eglise !

Non, ce n'est pas un christianisme de boudoir qu'il nous faut ; ce n'est pas assez de dire les grâces à des dîners fins, dans les hautes familles dont on est le chapelain attitré ; il ne suffit pas de présider aux mariages, aux baptêmes, aux funérailles, toujours de premières classe, de prononcer des oraisons funèbres parfois embarrassées où la sévérité de la morale chrétienne est tempérée par des accents trahissant la morale des honnêtes gens, le tout dans un style des plus littéraires, châtié, avec une éloquence irréprochable et des périodes admirablement cadencées, d'une rhétorique des plus correctes. Sans doute tout cela est inévitable ; mais, inévitables ou non, ces allures font penser aux abbés de cour du siècle passé ; on se refuse absolument à voir les successeurs des apôtres dans ces hommes en vogue dont un des titres les plus recommandables est d'être des orthodoxes intransigeants, durs à l'hérétique de toute robe, — et particulièrement aux esprits indépendants, — se piquant de n'avoir jamais fait de théologie, c'est-à-dire d'avoir négligé d'allumer leur lanterne. Il a beau avoir des talents, de la charité, de l'éloquence et des vertus, un homme qui se laisse à ce point confisquer est décidément perdu pour la grande évangélisation appelée à ramener au christianisme, non pas des fruits secs, mais des hommes qui comptent et qui font l'histoire. Qui pourrait dire la consommation de jeunes gens de talent, d'avenir que font les salons pieux de Berlin, de Paris, de Genève et de bien d'autres villes ? Quoi d'étonnant, que de tels représentants de l'Evangile

bien dotés, bien établis dans leurs meubles, toujours du côté du manche, ne remportent aucun de ces triomphes rappelant, même de loin, les succès du faiseur de tentes, alors qu'il parcourait les villes de la brillante Grèce, portant sur son dos tout son avoir, ses outils, comme le compagnon faisant son tour de France ou l'émigrant allemand partant pour chercher fortune au delà des mers, ayant tout son vestiaire sur ses épaules?

Un esprit indépendant, occupant un rang élevé dans la hiérarchie sociale, écrivant dernièrement d'une des plus grandes villes de France, décrivait ainsi la position des pasteurs « qui aiment mieux suivre l'opinion dominante au sein du troupeau et de préférence celles des riches, des gros souscripteurs. A ce jeu on risque de perdre sa dignité et son indépendance et que de fois ce résultat se produit! Cet inconvénient avait pu être signalé jadis aux Eglises libres qui subviennent à leurs dépenses par la voie des souscriptions volontaires. Mais ce mal a envahi nos Eglises nationales également, et surtout à la faveur du régime synodal officieux qu'on y a introduit il y a quelques années. C'est le triomphe de la plutocratie religieuse. Cette plutocratie ne vaut pas mieux sur le terrain de l'Eglise que sur celui de l'Etat. » Chacun voit le mal, ceux qui sont obligés d'en vivre ne sont pas les derniers à le déplorer ; mais nul ne le dénonce. Qui pourrait, en effet, se promettre de n'avoir jamais besoin, en faveur d'une œuvre quelconque, de ces miettes tombant à profusion de la table du riche? Et, raison infiniment plus respectable encore, qui donc voudrait courir la responsabilité de tarir ces sources abondantes indispensables au soutien de tant de bonnes entreprises? La réforme ne peut partir que du sein même de ces classes supérieures, qui, sans en avoir le moindre soupçon, font à la fois tant de bien et tant de mal. A elles seulement il appartient de s'entourer de collaborateurs vraiment indépendants et dignes, qui ne risquent jamais de compromettre par leurs allures l'œuvre spirituelle aux succès de laquelle tout le monde est heureux de concourir.

La vue de ce triste état de choses qui nous paralyse nous a rappelé une remarque de Kaftan, de nature à faire réfléchir, il faut dire à épouvanter. Tout en reconnaissant la nécessité d'un

nouveau dogme, il rend attentif à un fait capital. Il n'est pas rare de voir des hommes à la fois religieux et scientifiques, ne se laissant arrêter par aucune contradiction apparente, résultant de la juxtaposition de deux points de vue auxquels ils portent un égal intérêt. Cela s'est vu et se voit encore. Pourquoi ce phénomène n'est-il pas plus commun de nos jours? D'après Kaftan, le dogme ancien ne serait souvent qu'un prétexte que les personnes cultivées mettraient en avant pour se tenir à l'écart de l'Evangile. Le vrai motif serait plus profond : c'est la tournure qu'a prise la civilisation moderne. La philosophie n'est pas moins négligée que la théologie comme étude trop idéale : les sciences positives règnent sans partage. On trouve pleine et entière satisfaction dans la civilisation, dans les simples connaissances du monde et de la nature ; les sciences de l'esprit sont entièrement sacrifiées aux sciences positives. Voilà la tendance moderne incompatible avec le christianisme ; on ne la conciliera ni en modifiant le dogme, ni en faisant au siècle des concessions qui n'aboutiraient qu'à énerver l'Evangile, à enlever au sel sa saveur. Or, comment les représentants de l'esprit, de l'invisible prétendent-ils lutter contre cet ennemi redoutable? Ils le combattent sans doute en théorie, — et souvent avec succès, — mais ils s'y conforment en pratique : le triste régime auquel il était fait allusion, il n'y a qu'un instant, ne le prouve que trop : tous ennemis officiels du positivisme, nous ne cessons de le mettre journellement en pratique. Nous ne sommes pas moins profondément atteints de l'épidémie générale que nos contemporains que nous avons la prétention de guérir.

Vinet l'a déclaré il y a cinquante ans, et la remarque est devenue aujourd'hui d'une actualité plus saisissante : « Il ne faut pas se le dissimuler : l'esprit du siècle nous gagne. Ce siècle pratique, matériel ou positif, ainsi qu'il aime à s'appeler (comme si l'esprit était moins positif que la matière), nous a peu à peu communiqué son froid poison. Grâce à son influence, le christianisme est devenu étroit, méticuleux.... Vous demandez pourquoi il n'est plus expansif comme on l'a vu être ; demandez au fleuve à qui sa source refuse des eaux, pourquoi il ne déborde pas dans les campagnes, c'est que les orages qui accu-

mulent au sommet des monts des trésors de neige et de glace ont manqué eux-mêmes à cette source lointaine. A la source de notre vie, il n'y a pas d'orages non plus ; tout est tranquille ; rien n'est violent, rien ne se soulève en frémissant sur l'immense niveau de la morale du grand nombre ; enfin je ne sais quoi de tragique, qui est dans l'essence et dans l'idée même du christianisme,... est si peu dans l'esprit des chrétiens de nos jours, que certains faits éclatants de l'histoire leur donnent à peu près autant de scandale qu'au reste des hommes.... Le christianisme, dans ce siècle bourgeois, tend à devenir bourgeois. L'élément tragique qui lui est essentiel disparaît peu à peu. »

Il nous faudrait de l'héroïsme comme aux grands jours dans ce siècle qui manque de héros dans tous les domaines, peut-être parce que l'Eglise la toute première en est privée dans le sien. Nous aurions grand besoin de prophètes, d'apôtres, nous n'avons que des prêtres ; la fermeté et la sévérité puritaines seraient d'un précieux secours, nous sommes d'une souplesse qui touche à l'obséquiosité ; il nous faudrait la mâle franchise du quaker, trop souvent on nous accuse avec raison d'habileté et de diplomatie ; pour nous donner des nerfs, une noble intransigeance serait la bienvenue dans les matières religieuses et morales, c'est l'opportunisme affiché qui est partout à l'ordre du jour. Et pourtant nous avons plus qu'assez d'un ministère conservateur redoutant par-dessus tout de risquer quoi que ce soit ; un apostolat agressif pourrait seul être conquérant. C'est en vain qu'on cherche des traces des fortes et rudes vertus du seizième siècle. Aurions-nous laissé passer le bon moment ? Serait-il trop tard ? Faudrait-il subir les glaces d'un long hiver avant que l'Eglise vît enfin un printemps vraiment réparateur ?

Qui donc osera rompre avec une routine qui, en dépit des apparences, n'a rien de spécialement saint ? Il y a déjà longtemps, dès son premier pas dans la voie de la liberté, on put espérer un instant que le père Hyacinthe, qui ne craint pas de braver l'opinion, serait l'éloquent initiateur d'une semblable propagande. Mais le brave et sympathique isolé s'est paralysé, par simple peur de se perdre. Et de plus n'est-il pas un Grec,

un contemplatif, féru de métaphysique ? Il appartient, mais de cœur, au petit nombre de ceux, *rari nantes*, qui croient encore aux propositions de Nicée et d'Athanase, sur les bases desquelles il rêve de réunir tous les chrétiens, ne s'apercevant pas que le terrain se dérobe sous ses pas et qu'il perd tout contact avec les esprits cultivés. Même en Angleterre, où les curés doivent chanter trois ou quatre fois par an le symbole d'Athanase, en guise de liturgie, les malins prétendent que, si l'on réussissait à faire le dénombrement, on ne saurait trop qui l'emporterait de ceux qui croient ou de ceux qui ne croient pas ce qu'ils chantent.

Hier encore nous avions à Paris un vrai tribun chrétien[1], un homme à l'éloquence brûlante et laïque, mal noté dans les salons, mais vivant de pair à compagnon, comme le Maître, avec les déshérités de ce monde qui l'adoraient, en même temps qu'il commençait à avoir prise sur la jeunesse des écoles qui l'entendait avec une prédilection particulière. O mystère de la Providence ! pourquoi faut-il que ce champion de l'Evangile, du progrès et de la liberté, faisant en sa personne l'admirable synthèse du pasteur individualiste et du pasteur socialiste, ait été tout à coup mis aux invalides peut-être pour toujours, alors qu'une carrière si brillante et si fructueuse paraissait s'ouvrir devant lui ?

« Anne, ma sœur Anne, ne vois-tu rien venir ? »

Mais le moment de finir est venu : c'est beaucoup trop longtemps confondre les genres ; j'en ai presque honte et j'en demande pardon au lecteur. Et tout cela à l'occasion d'un livre savant, s'il en fut, plein d'érudition du meilleur aloi, de vues larges et profondes !

Que voulez-vous ? Il faut en prendre son parti : tout est affaire de tempérament. Les études théologiques n'exercent

[1] Nous n'avons jamais vu le sympathique pasteur de l'Eglise du Nord, mais nous l'avons entendu qualifier ainsi par des personnes qui ne prétendaient pas lui faire un compliment. Est-ce que peut-être il ne se bornait pas à débiter des lieux communs, plus ou moins bien enguirlandés dans les fleurs fanées de la rhétorique classique ? En tout cas, cette accusation a singulièrement l'art de me plaire ! Elle a un certain parfum d'archaïsme, rappelant Jésus-Christ, saint Paul, les apôtres, ces grands contempteurs des allures religieuses reçues !

pas nécessairement sur tous une influence desséchante et délétère. Quelqu'un, qui n'était pas précisément le premier venu, a même eu l'audace d'écrire : « Le savoir n'a jamais desséché que les esprits arides ; il se tourne chez les autres en moelle et en saveur. » Si je n'ai pas brûlé ces dernières pages, conçues dans une nuit d'insomnie et confiées au papier le lendemain au courant de la plume, voici mes raisons. Je n'ai pas cru devoir refuser en finissant cette dernière louange à M. Harnack. Elle n'est pas pour lui déplaire, à lui du moins, cette page insolite. Le savant professeur entend en finir avec le dogme, réduire l'Evangile à sa part congrue, en fait de philosophie ; il ne voit dans la bonne nouvelle qu'un fait vivant, éminemment personnel, pratique. Comment s'étonnerait-il de voir ses études porter des fruits de ce genre ?

Si son bel ouvrage a réveillé l'idéal de la jeunesse chez un combattant qui, depuis quarante ans, a toujours été battu sans avoir jamais été vaincu, étant venu se briser contre un obstacle insurmontable, la force d'inertie, et s'obstinant, grand naïf à cheveux blancs, à commettre à tout propos le péché irrémissible, en pratiquant bonnement ce que tout le monde professe; si l'œuvre de Harnack a réussi à évoquer les grands projets et les vastes pensées chez celui qui depuis longtemps devait y avoir renoncé et qui sera brisé demain, quel choc électrique ne doit-elle pas provoquer chez des jeunes hommes ayant tout leur avenir devant eux, doués d'un estomac assez fort pour la digérer, d'un cœur s'enthousiasmant pour les grandes causes, d'une dose suffisante de témérité chevaleresque pour tout leur sacrifier au bon moment, à l'heure où le succès est encore incertain ? Que les forts étudient avec soin, qu'ils méditent l'œuvre de Harnack, qu'ils se pénètrent de son souffle, peut-être seront-ils les premiers étonnés de sentir que les ailes leur poussent pour s'élever vers les hauts sommets ! Avant tout que le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui doit gouverner le monde et l'Eglise, nous regardant dans ses grandes compassions, daigne nous envoyer des hommes qui soient à la hauteur de notre immense détresse !

22 novembre 1890.

UNE NOUVELLE VIE DE JÉSUS

PAR

J.-J. PARANDER

Jésus de Nazareth au point de vue historique, scientifique et social, par Paul de Régla [1].

Voici une nouvelle *Vie de Jésus* venue après tant d'autres, mais conçue à un point de vue nouveau, comme l'indique le titre. L'ourage ayant produit un certain effet à Paris, il y aurait de la fatuité à le considérer comme non avenu dans le monde protestant. En nous chargeant de le présenter aux lecteurs de cette *Revue*, nous ne nous dissimulons pas la gravité de l'entreprise et les orages plus ou moins redoutables qu'elle pourra soulever ; mais nous avons, quoi qu'il advienne, la confiance que les lecteurs, bénévoles ou non, tiendront compte de notre impartialité et se souviendront de la devise de cette *Revue*.

I

L'ouvrage se compose de trois livres dont le premier, divisé en cinq chapitres, est intitulé : *De la naissance de Jésus à son baptême par Jean Baptiste* ; le second, renfermant sept chapitres, traite *Du baptême de Jésus à son dernier voyage à Jérusalem*, et le troisième, de cinq chapitres, parle *De l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem jusqu'à sa résurrection*. Outre ce corps de l'ouvrage, nous trouvons aux pages I à XXXI

[1] Paris, 1891. 1 vol. XXXI et 404 pages.

une *Méditation* et un *Avant-propos* et, depuis la page 358 à à la fin une *Post-face*, des *Notes* et des *Appendices*.

Dans un ouvrage de cette nature le style n'est pas toujours l'homme ; le fond importe plus que la forme ; autrement on pourrait chicaner l'auteur comme l'a fait avec esprit le critique philosophe, M. C. S., dans le numéro du 1er juillet 1891 de la *Gazette de Lausanne*. Mais ce que l'auteur regrettera certainement avec nous, c'est la quantité excessive de fautes d'impression et même (p. 120) l'emploi probablement hâtif d'un mot qui est un parfait contresens non corrigé dans les errata.

A part ces imperfections regrettables et certaines exagérations de langage, l'exposition ne manque ni de clarté ni d'ordre, et, comme nous le verrons, ce livre renferme des pages qui charment et entraînent par leur éloquence et leur chaleur.

Mais avant d'analyser les parties principales, de signaler les points saillants, les idées nouvelles de cet ouvrage, et pour en montrer la genèse et l'esprit, disons quelques mots de l'auteur.

II

L'auteur qui se cache sous le pseudonyme de Paul de Régla, est un docteur en médecine qui s'est beaucoup occupé d'électro-magnétisme, soit en théorie, soit dans la pratique de son art. La note B (p. 371-374) reproduit un article de Paul de Léonie inséré dès l'an 1869 dans *Paris-Gazette* sur ses travaux scientifiques. Il y est dit entre autres choses ce qui suit : « Au moyen âge, M. le docteur D. eût été bel et bien brûlé vif pour crime de magie et de sorcellerie ; au dix-neuvième siècle, en pleine lumière scientifique, on se contente d'honorer en lui un des praticiens les plus éminents, les plus hardis de notre génération déjà si riche en initiateurs de toutes sortes. Il ne faudrait pourtant point affirmer que M. le docteur D. a pu, du premier coup, faire prévaloir ses doctrines. Nul obstacle, aucune entrave, nul entêtement systématique et contradictoire, non plus qu'un incroyable esprit de routine, contre lequel il a dû courageusement lutter, n'auront manqué à sa gloire. Aujourd'hui

que d'éclatants succès sont venus couronner son œuvre de patience et d'études incessantes, c'est à qui, des premiers opposants, des plus rebelles adversaires du jeune maître se ralliera à lui devant l'évidence incontestable des résultats obtenus par l'électro-magnétisme, appliqué aux théories de sa thérapeutique. »

Ce médecin novateur est doublé d'un observateur qui a mis à profit ses voyages et son séjour dans les pays orientaux pour connaître et comprendre bien des choses qui, pour nous Occidentaux, parraissent étranges, mystérieuses ou même choquantes.

Les paysages, les mœurs, les usages, les costumes, les traditions, les croyances, tout l'a intéressé, tout l'a instruit, et son livre en fait foi.

L'esprit et le cœur ouverts à toutes les manifestations de la vie humaine, les expériences et les études psychologiques, le besoin et l'habitude acquise de sonder les mystères de l'âme autant que les fonctions matérielles du corps, le désir de contribuer à la plus grande somme possible de bonheur individuel et social, en deux mots, un sincère amour de l'humanité a fait de notre docteur un penseur affranchi de la tendance commune aux médecins modernes, la tendance à un matérialisme aussi peu consolant que fortifiant et bienfaisant [1].

Ajoutons, pour être juste et complet, que l'humanisme et le spiritualisme de M. de Régla ne combattent pas son chauvinisme gaulois. Le critique C. S. lui reproche avec raison de comparer Napoléon à Jésus et *Saint-Hélène* au *Golgotha*. Ni Taine, ni vous, cher lecteur, ni moi, ne sommes de cet avis, si Pascal a bien échelonné les différents ordres de grandeur. Au fond l'auteur est du même avis aussi puisqu'il met (p. IV) Napoléon au nombre des grands faucheurs d'hommes. Ne portons-nous pas tous quelques contradiction dans notre esprit? Cette contradiction de l'auteur s'explique d'ailleurs par le fait

[1] N'y a-t-il pas en effet quelque chose de douloureusement instructif dans le fait déploré et déplorable que la femme du célèbre coryphée du matérialisme, M. Moleschott, vient de se suicider en suivant l'exemple donné, il y a quelques années, par sa fille? (J. J. P.)

qu'il aime à rapprocher, en bon Français qu'il est, l'œuvre de la révolution de celle de Jésus, auquel il attribue comme principal mérite la trilogie : Liberté, égalité, fraternité, trois belles choses que le dernier des condottieri, le grand faucheur d'hommes, est censé avoir colportées en Europe.

Le même chauvinisme se retrouve dans le corps de l'ouvrage (p. 345, 346) où le lion gaulois est censé abattre d'un seul bond et fracasser dans sa puissante mâchoire la terrible main qui jusqu'à la glorieuse révolution tenait les peuples sous le joug d'un abrutissant despotisme. Hélas ! ce lion gaulois s'est bien affaibli depuis cent ans. Dans sa vieillesse il a la douleur de voir, en l'an de grâce 1891, quarante mille pèlerins, j'allais dire brebis, aller porter à Rome leur laine et appeler par leur bêlements la restauration du pouvoir temporel du pape. L'auteur est-il né catholique ou protestant ? La question importe peu, car il est juste de reconnaitre que son œuvre est écrite *en toute indépendance d'esprit* et par un *philosophe n'ayant subî aucun joug scolastique et religieux* (p. XXII). Mais nous inclinons à croire que, né catholique, il a vu de si près les égarements moraux, le caractère paganique de l'Eglise romaine que, suivant l'exemple de Lamennais, de Quinet et de tant d'autres, il s'en est détaché avec dégoût pour suivre sa propre voie et faire la lumière dans son âme et sa *vie si triste et tourmentée.*

III

Dans quel but et dans quel esprit le livre qui nous occupe a-t-il été composé ?

L'auteur répond à cette question dans un *Avant-propos* qu'il faudrait reproduire en entier en raison de l'importance des détails que nous y trouvons sur la genèse du livre, sur l'état actuel de la société et des Eglises dites chrétiennes, sur la nécessité de revenir à la religion de Jésus dégagée de tout alliage impur, de toute surcharge superstitieuse. Le point de vue de l'auteur, également éloigné de la critique négative et de l'orthodoxie ennemie de toute critique, « accepte l'existence de Jésus de Nazareth, du Jésus que ses disciples appelèrent *Christ*, mais

ne voit en lui qu'un réformateur et le fondateur d'une religion essentiellement humaine, ouverte à tous les progrès, sous la grande idée d'un Dieu idéalisé, Père de toutes les créatures. » (P. XVI.)

« Nous n'écrivons pas un ouvrage religieux et sentimental, comme l'a fait Renan, ni même un livre dans le genre de celui du Dr Strauss ; nous nous contentons d'étudier cette grande et belle figure de Jésus, telle que l'histoire, la science et nos voyages nous l'ont fait concevoir, sans aucun esprit de parti pris.

» En cela, nous pensons faire œuvre humaine et loyale, car nous voulons empêcher l'esprit du matérialisme moderne de détruire, par une négation outrée, tout ce qu'il y a de grand, de pur et de véritablement majestueux dans la doctrine de Jésus de Nazareth.

» Ce livre n'est écrit ni pour les bigots, ni pour les fanatiques. Il s'adresse particulièrement aux hommes de bonne volonté, qui, au milieu de la grande débâcle, morale et religieuse, dont le sceau semble s'imprimer de plus en plus sur le dernier feuillet de notre dix-neuvième siècle, scrutent, du sein de ce naufrage de tant de croyances, la voie qui pourra nous conduire au port. »

Citons encore la dernière page de cet *Avant-propos*. Elle rappelle Lamennais et nous éclaire sur les sentiments et l'intention qui ont animé l'écrivain.

« Pendant ce temps, que fait le peuple ? Que fait ce peuple, pour lequel Jésus a été mis en croix ?

» Sans croyance, sans foi ; toujours trompé, déceptionné, trahi, il va, comme un navire désemparé, sans gouvernail, en dérive, vers les mauvais instincts et l'obscur de la nuit de l'âme !

» N'ayant plus de fortes croyances, il s'abandonne à toutes les superstitions d'une libre pensée déréglée, fanatique et matérielle.

» Le physique domine tout.

» Le moral n'est plus qu'un mot.

» La force matérielle est le Dieu de l'époque.

» Le verbe sceptique, moqueur, le verbe qui détruit et sape le vieil édifice de la *morale universelle* dans ses fondements, est seul recherché, écouté, applaudi, acclamé.

» Le scepticisme est à la mode. C'est lui qui dirige la sarabande des nations autour du veau d'or.

» Le peuple, désorienté, ne sachant plus à qui croire, fatigué de tant de sang répandu pour des mots sonores et pompeux, cherche partout le verbe nouveau, le Messie promis, le Sauveur de sa conscience affolée. Il doute, il soupire, il souffre, il attend !

» Par la faute des grands prêtres, des scribes et des pharisiens, on s'est écarté de Jésus. On a perdu de vue cette grande lumière, ce flambeau de l'humanité. Il faut y retourner. Il faut diriger le vaisseau en détresse vers ce phare. Là est le salut, le calme et la vie !

» C'est cette pensée, fruit de longues recherches, de plus longues méditations, qui nous a décidé à écrire ce livre ; à dévoiler la grande et noble figure du crucifié de Golgatha ; à dépouiller sa doctrine des ronces et des épines qui la cachent, et à la montrer sous le nom qui lui appartient bien : le *jésunisme*, plus belle, plus rayonnante, plus consolante, plus scientifique et sociale que jamais.

» Avec cette doctrine et avec elle seule, se fera l'alliance de la raison et de la foi, de la science et de la religion, du besoin et de la satisfaction ! »

Pour achever de caractériser l'esprit du livre, il faudrait citer encore la *Post-face : Aux martyrs de la liberté ! Aux affligés et aux malheureux* (p. 359-361), mais il suffira d'en rapporter la fin : « Venez à Jésus, venez à sa pure doctrine, au *jésunisme*, à cette religion du cœur, à ce royaume de Dieu, qui est au fond de toutes les créatures humaines ! Vous trouverez là le repos, le calme, la force, le courage ! Et debout, la tête haute, sans peur, sans hésitations, vous contemplerez la venue de la délivrance et de la vie éternelle, où les autres n'aperçoivent que le noir du tombeau !

« Venez, car Jésus de Nazareth fut et restera le maître, le consolateur de tous les éprouvés, de tous les malheureux ;

comme il fut et restera l'adversaire des puissants, des riches, des prêtres, des préjugés, des passions et de la superstition ! »

Amour sincère, ardente recherche de la vérité unis à la plus grande indépendance possible, à une vive sympathie pour les malheureux, à un profond désir de porter remède aux maux qui affligent l'humanité : voilà l'esprit dans lequel ce livre a été composé. De nos jours et de la part d'un docteur en médecine, c'est un phenomène digne de notre attention, un acte de foi. Il n'est pas permis d'en faire un autodafé ; mais l'auteur acceptera sans doute toute critique respectueuse.

IV

Et d'abord en quoi consiste ce *jésunisme* qui forme la thèse fondamentale du livre ? Ce n'est autre chose que la fameuse distinction entre *religio Christi* et *religio de Christo* qui remonte à Lessing, et que les conquêtes de la théologie biblique imposent à notre attention et à l'impartialité de tout penseur chrétien qui veut se rendre compte de sa foi et se pénétrer de la pensée véritable de son divin Maître.

Eh bien ! quoi qu'on dise, et malgré les essais tentés à ce sujet, en Allemagne et ailleurs, nous n'avons pas encore et nous n'aurons peut-être jamais un exposé clair, complet, authentique et certain des enseignements de Jésus, un miroir fidèle de sa pensée. Le départ entre ses vues et celles des apôtres, des évangélistes, des plus anciens messagers de la bonne nouvelle, est sujet à mille difficultés historiques et exégétiques et ne se fonde sur aucun critère logique indiscutable.

Ce que des théologiens qui se sont sérieusement occupés de cette tâche ardue et délicate n'ont pas fait ou pu faire de façon à répondre à notre légitime attente, M. de Régla pouvait d'autant moins le faire que son but, comme il le déclare lui-même, n'est pas d'étudier et de nous faire connaître Jésus au point de vue religieux, mais plutôt et essentiellement au point de vue historique, scientifique et social, comme l'indique le titre même de l'ouvrage. Aussi peut-on dire que la partie doctrinale est incomplète et, sur le point capital relatif au règne de Dieu et

l'idée messianique, erronée ou tout au moins susceptible d'importantes modifications.

L'auteur, pénétré d'un respect profond et sincère pour la personne de Jésus, dans lequel il voit l'incarnation de *l'idée divine*, témoigne de ce respect en reproduisant soit le sermon sur la montagne, soit la parabole du samaritain miséricordieux, soit le célèbre entretien de Jésus avec la Samaritaine, avec les paroles relatives à la nature du culte agréable à Dieu. Mais les paroles qu'il aime à citer sont celles où Jésus se plaît à confondre ses adversaires les pharisiens, les saducéens et les scribes, tous les partisans attitrés de la loi et de l'ancien ordre de choses qu'il voulait, en vrai révolutionnaire, abolir ou tout au moins réformer. Comme c'est autour de la trilogie : liberté, égalité, fraternité que l'auteur range l'enseignement et l'œuvre dite réformatrice de Jésus, il néglige le principe du règne de Dieu et de l'œuvre messianique. Or chacun sait que dans le monde théologique, la question qui aujourd'hui prime toutes les autres et dont la solution implique celle de la *religio Christi* ou du *jésunisme*, est précisément celle qui a trait à la façon dont Jésus concevait le règne de Dieu, ou le royaume des cieux, et travailla jusqu'à la fin à l'établissement de ce règne sur la terre. L'auteur, tout en affirmant que ce règne est essentiellement intérieur, ne distingue pas toujours les opinions juives courantes d'avec celles que Jésus avait sur cet important sujet et semble disposé à lui refuser le titre de Christ ou de Messie parce qu'il n'a pas accompli l'œuvre que les Juifs, impatients du joug romain, attendaient du Christ.

Malgré les excellentes choses, très vraisemblables, que l'auteur dit sur le développement intellectuel de Jésus, sur l'originalité et l'indépendance de son inspiration, il faut regretter que son antipathie systématique pour les juifs et l'Ancien Testament l'aient empêché de signaler la part incontestable que les enseignements de la synagogue et les écrits des prophètes eurent dans la formation de la conscience messianique si pure, si élevée de Jésus. Lui attribuer une originalité complète, une entière indépendance de pensée, c'est rompre la chaîne des révélations, faire abstraction de la continuité historique ; c'est

méconnaître en grande partie la nature de l'enseignement de Celui qui est venu pour accomplir la loi et les prophètes. Sans refuser à Jésus la gloire d'avoir fait connaître Dieu comme Père, il n'est pas permis de qualifier le Dieu de Moïse comme l'auteur le fait (p. 350-351).

V

M. de Régla s'est attaché à étudier Jésus essentiellement au point de vue scientifique et historique. Il a retracé, après tant d'autres, mais dans un esprit nouveau et non sans éloquence, le tableau des événements, des idées, de la situation morale, politique et religieuse des Juifs et de l'empire romain à l'époque de la naissance de Jésus. « C'est au moment où le vieux monde est ébranlé dans ses fondements et dans ses croyances par ses abus mêmes, alors que Rome, son pivot, gorgé d'or, de richesses et d'orgueil militaire, est livrée aux discussions de ses rhéteurs, au sabre d'un soldat heureux, aux intrigues de son nombreux clergé et aux ambitions de ses courtisans,... pendant que le paganisme croule de toute parts,... qu'il est discuté ; que ses dieux, ses déesses et ses prêtres sont tournés en ridicule,... que les dieux s'en vont, et que tout se prépare pour une révolution générale dans les idées, les principes, les hommes et les choses ; que les peuples d'Orient, foulés, meurtris, soumis par les armes romaines, jettent un suprême regard dans l'obscur de l'inconnu pour y trouver une lueur d'espérance, c'est à ce moment si solennel, qu'un nouveau phare s'élève à l'horizon, sous l'aspect d'une étoile, droit sur la modeste ville de Nazareth !... Le Réformateur peut se manifester, les temps sont préparés par les événements » (p. 23, 24). Telle est la conclusion du premier chapitre où l'auteur, en parlant des sectes juives, s'arrête avec une complaisance particulière sur celles des Esséniens, dont il décrit les dogmes, les usages, les mœurs, l'organisation, d'après le rapport de Pline (Hist. nat. lib. E., chap. XXII) et surtout d'après des informations données par un Essénien que M. de Régla a beaucoup connu en Orient. « Les Esséniens, plus nombreux que les Sadducéens

mais inférieurs aux Pharisiens comme nombre et influence gouvernementale, étaient de véritables philosophes pythagoriciens. Ils avaient des racines puissantes parmi le peuple, et jouissaient généralement d'une grande réputation de sainteté, de savoir et même de prophéties. »

Ces quelques lignes nous font déjà pressentir l'importance du rôle que l'auteur attribue aux Esséniens dans toute l'histoire évangélique ; depuis la conception et la naissance de Jésus jusqu'à sa résurrection.

L'idée n'est pas nouvelle, car deux brochures allemandes, publiées à Leipzig dès l'an 1849, et se donnant pour la traduction d'un ancien manuscrit essénien trouvé dans une bibliothèque d'Alexandrie, regardent Jésus comme un thérapeute essénien et font intervenir les membres de cette secte dans la plupart des circonstances et des faits relatés par les évangiles.

Si M. de Régla n'a pas eu connaissance de ces brochures et si par conséquent son œuvre a le caractère d'une œuvre personnelle et originale, l'hypothèse commune à des auteurs écrivant à quarante-deux ans de distance, gagne considérablement en vraisemblance ; on n'a pas le droit de leur appliquer le proverbe : « a beau mentir qui vient de loin » ; il faut ou récuser toute discussion ou examiner la portée scientifique et historique de cette œuvre.

Nous n'avons pas qualité pour attaquer le point de vue scientifique et historique de l'auteur, pour contrôler ou réfuter son hypothèse fondamentale et l'ordonnance des faits qui en découle. Nous manquons pour cela de science plus encore que de temps. Des théologiens mieux qualifiés que nous tailleront peut-être leur plume pour opposer livre à livre et hypothèse à hypothèse.

Pour nous, nous avouons que, l'hypothèse de l'auteur admise, et il l'étaye aussi vaillamment que possible, ses raisonnements psychologiques, les détails qu'il invente, les conjectures qu'il expose, tout nous a aidé à mieux connaître la figure à la fois si divine et si humaine de Jésus, à combler certaines lacunes des récits évangéliques, à nous faire une idée plus complète, un tableau plus suivi, plus vivant et réel de ce que Jésus

a été, a fait et voulu faire dans le milieu où il vivait, dans les circonstances providentielles où son Père céleste l'avait placé.

Les pages 112-114 et les pages 270-272, par exemple, nous ont charmé et instruit, les premières parce qu'elles nous donnent un admirable portrait de Jésus à l'âge de trente-trois ans et tel que le représente la photographie qui orne le volume; les autres, parce que, en décrivant et en expliquant la chasteté elles coupent court à certaines opinions malveillantes qu'affectionnent et hasardent les personnages matériels qui n'ont lu que Renan, ou qui sans l'avoir lu, jugent Jésus d'après eux-mêmes.

Le point de vue scientifique de l'auteur s'affirme surtout dans sa conception de l'idée du miracle et par conséquent dans l'explication qu'il donne des faits miraculeux rapportés par les évangiles.

Après les interminables discussions que cet important sujet a suscitées dans le monde théologique sans obtenir un résultat indiscutable, on est bien près d'acquiescer aux déclarations de l'auteur (p. 126, 127).

« Si donc on veut entendre par le mot *miracle* tout fait que nous ne pouvons encore expliquer, nous admettrons la réalité de la chose. Nous irons même plus loin; nous affirmerons que le miracle a été, est, et sera de tous les temps l'X mystérieux, où viendront se heurter les intelligences bornées de notre planéte. Mais si, au contraire, on veut entendre par le mot *miracle* cette *chose* impossible, produite de *rien* en dehors des lois qui régissent notre monde et ses individualités; ces *faits*, qui ne reposent que sur des caprices de Dieu; — comme si Dieu pouvait avoir des caprices! — cette négation des lois, mystérieuses mais immuables, de la vie universelle et individuelle; si l'on veut, en un mot comme en mille, accepter ce terme de *miracle*, tel que l'a fait l'Eglise, c'est-à-dire si l'on veut *déifier* le néant; donner une forme à ce qui n'existe pas; faire que la journée d'hier ne se soit pas produite; que la mort, la vie, la marche des astres soient soumises à la volonté d'un être quelconque, nous dirons hautement et avec l'énergie de notre âme indignée devant une telle prétention, négative de la grande

idée de Dieu et de cette autre grande chose qui s'appelle la *vérité* : Non, nous ne croyons pas au *miracle !...* »

« Mais de ce qui précède, à nier les faits qui échappent à notre entendement, ainsi que le font les sadducéens modernes, sceptiques, moqueurs, repoussant tout ce que ne peut concevoir leur cerveau, et niant quand même, comme l'aveugle-né nie l'existence des choses qui l'entourent et dont il ne peut avoir conscience, il y a une distance que nous ne franchirons jamais.

« Entre l'athéisme des chiffres, entre l'athéisme qui *adore* le néant et la prostration intellectuelle des bigots, il existe une place, d'où le penseur peut apercevoir la grande idée d'un Dieu, souriant et sublime ! »

Fidèle à cette théorie, fort de ses études sur l'occultisme, le magisme et le magnétisme, sur l'hypnotisme et le suggestionnisme, en deux mots, sur la psychologie et la physiologie, l'auteur accepte, nous croyons de bonne foi, et explique de même, les récits des guérisons dites miraculeuses qui abondent dans les évangiles. Il attribue à Jésus tous les dons voulus pour agir en guérisseur des maux physiques et moraux : le charme de la voix et du regard, une grande puissance *organo-électrique*, les connaissances médicales où excellaient les thérapeutes esséniens ; il constate chez lui cette foi profonde, fruit d'une ferme volonté, qu'il recommandait si fréquemment à ses disciples ; cette pénétration, cette divination mystérieuse qu'on appelle la seconde vue, cette puissance de suggestion qui est le propre de certaines natures et dont on a tant usé et abusé de nos jours. Ainsi l'auteur, rectifiant et complétant les récits des évangélistes, nous fait comprendre comment Jésus guérissait les malades, ressuscitait des morts, changeait l'eau en vin, chassait les démons, etc.

La résurrection de Jésus lui-même, résurrection en chair et en os, n'est pas un miracle, mais un événement qui s'explique par l'intervention habile et dévouée des deux Esséniens : Nicodème et Joseph d'Arimathée, plus dignes de notre admiration que les lâches disciples auxquels l'Eglise a érigé des autels.

Ces deux amis de Jésus, hauts initiés de la secte essénienne,

reconnurent que malgré le percement des mains et le coup de lance au côté, leur protégé n'était mort qu'en apparence et s'empressèrent d'obtenir de Pilate la permission d'emporter son corps qu'ils ramenèrent à la vie par des moyens à eux connus.

« La vie publique du réformateur galiléen était terminée.

» L'expiation avait eu lieu.....

» Pour ses disciples, pour l'autorité civile et sacerdotale, Jésus avait vécu!.....

» Les véritables initiés, les Esséniens de la secte *jésunienne*, veillaient, priaient et agissaient.

» Sa résurrection se préparait.

» Désormais, grâce à l'amour ardent d'une femme (Marie) et aux agissements des véritables initiés au *jésunisme*, à ces Esséniens, dont nous avons si souvent fait mention, la croyance en la résurrection du Maître était un fait, un dogme dont le vulgaire ne pouvait plus douter. »

L'auteur nous fait espérer qu'il nous dira un jour comment mourut Jésus après s'être encore montré à ses disciples.

Fils d'un Essénien, Essénien lui-même, successeur et continuateur de Jean-Baptiste, mais toutefois doué divinement pour annoncer au monde une religion destinée à faire le bonheur de l'humanité, puissant thérapeute, entouré de disciples qui souvent ne le comprennent pas, luttant courageusement contre les erreurs et les iniquités de son époque, succombant en apparence aux embûches de la caste sacerdotale, mais triomphant en réalité par sa résurrection : voilà en peu de mots, bien imparfaitement dessinée, la figure de Jésus d'après M. de Régla.

VI

Le point de vue social, auquel l'auteur a étudié Jésus, ressort pour ainsi dire de chaque page du livre. Il faut que l'arbre produise des fruits, que la foi enfante un nouveau monde, une société animée des sentiments que Jésus voulait faire pénétrer dans le cœur de ses disciples. Il va sans dire que la société sera ce que sont les individus qui la composent; mais il

nous semble que l'auteur se fait des illusions sur la facilité avec laquelle son *jésunisme* pourrait façonner le monde à son image. On dirait qu'il suffit de proposer aux hommes de notre époque l'enseignement de Jésus pour qu'ils l'acceptent, le mettent en pratique et forment ainsi un monde nouveau.

« L'Europe a été païenne, paulinienne, catholique, schismatique, protestante, mais elle n'a pas encore été chrétienne, ou plutôt jésunienne » (p. XXIII).

Il en a coûté à l'Europe pour parcourir ces différents stades ; ce ne sera donc pas l'affaire d'un jour, ni d'un siècle, ni d'un décret, ni même d'une révolution, que de faire accepter à l'humanité la *divine utopie* de Jésus ; il faudra pour cela les sacrifices constants, les efforts réunis des meilleurs amis du bien pendant des siècles. L'optimisme de l'auteur, optimisme partagé par tous les socialistes, a, selon nous sa source, dans le fameux sophisme de Rousseau d'après lequel l'homme naît naturellement bon, mais est gâté, corrompu par la société, ce qui implique la nécessité de réformer la société pour rendre heureux les individus qui en font partie.

Quoi qu'il en soit, voici d'après l'auteur « ce que serait une société telle que la concevait Jésus. Le communisme y régnerait certainement ; mais il y régnerait comme chez les Esséniens, c'est-à-dire, basé sur le travail de chacun pour tous et de tous pour chacun. Ce communisme aurait une hiérachie appuyée sur les aptitudes intellectuelles de ses membres ; le père de famille serait en même temps le médecin et le prêtre des siens, comme le seraient les chefs des différents communautés.

» Pour arriver au pouvoir il y aurait des épreuves en raison de l'importance même de ce pouvoir. On choisirait les chefs parmi les plus humbles, les plus savants et les plus dignes.

» Avec le règne de la fraternité et de la solidarité, s'établiraient ceux de l'égalité devant les lois, devant les droits et les devoirs.

» Les grandes fortunes, les grandes propriétés disparaîtraient, mais la misère n'existerait plus.

» Et, sur le fronton du temple, dédié au Père, on inscrirait, en lettres d'or, les mots :

LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ,

surmontés de ces autres :

DEVOIR, RESPONSABILITÉ, SOLIDARITÉ. »

» Voilà la divine utopie que les peuples pourront réaliser, le jour où ils seront fermement décidés à se débarrasser des scribes, des sadducéens, des grands prêtres et des pharisiens ; oppresseurs éternels, qui ne se maintiennent au pouvoir qu'en exploitant leurs passions, leur ignorance, leur faiblesse et leurs superstitions. »

L'auteur ne s'imagine certes pas que les détenteurs du pouvoir, de l'influence et de la richesse songent jamais à modifier l'état actuel religieux, politique et social dont ils ont lieu d'être satisfaits, mais il s'illusionne grandement s'il suppose que les ennemis de la société, des droits individuels, de la famille, de la propriété et de la religion elle-même, acceptent jamais les enseignements de Jésus avec les conditions et les dispositions sérieuses qu'ils exigent pour établir parmi les hommes le royaume de Dieu ou le communisme essénien. Il se peut que la fin de ce siècle voie se renouveler les débordements d'impiété et les horreurs du despotisme démagogique de cent ans passés, et que les hommes, dégoûtes et effrayés des scènes sauvages de barbarie dont nous sommes menacés, soupirent après les lumières et les consolations de la religion. C'est là le grand souci de tant d'écrivains qui parlent de la religion de l'avenir en Russie (Tolstoï), en Allemagne, en France et en Italie (Mamiani, Mariano, Sbarbaro etc.)

C'est aussi la grande préoccupation, la noble intention de M. de Régla. Son idée est juste, de ramener ses contemporains à Jésus même, en qui il voit le révélateur de la vraie religion, source de tout progrès et du bonheur social. Mais la rénovation morale et religieuse des peuples chrétiens ne suppose-t-elle pas une vue plus profonde, et par conséquent plus vraie, des besoins et des misères de l'homme ? Le péché ne

réside-t-il pas au fond du cœur et de la vie de tout homme venant au monde, et serait-il seulement le triste privilège de certaines classes de la société *dont on pourrait se débarasser un jour?*

Nous pourrions multiplier ces questions et ces objections ; mais nous clôrons cette courte analyse en félicitant l'auteur d'avoir vu juste en décrivant le catholicisme comme le plus grand ennemi de la religion de Jésus, comme l'héritier de l'intolérance pharisaïque et des superstitions du paganisme. Il y a du mérite à le faire, aujourd'hui que l'Allemagne, si docte et si libre, rouvre ses portes aux jésuites et aux rédemptoristes. *Dixi.*

Luserna San-Giovanni (Italie), novembre 1891.

FAITS DIVERS

Nécrologe de 1891.

Janvier.

Le 7, à Strasbourg, *Rod. Zöpffel*, professeur d'histoire ecclésiastique, âgé de 47 ans; connu surtout par son Lexique théologique et ecclésiastique, publié en collaboration avec M. Holtzmann (1882), dont une nouvelle édition est en cours de publication.

Le 9, à Berne, *Edouard Langhans*, âgé de 58 ans ; professeur de dogmatique et d'histoire des religions, précédemment (1861-1880) maître de religion à l'école normale de Münchenbuchsée. Son Manuel d'histoire et de littérature bibliques (1865) déchaîna dans l'église bernoise de vives luttes dogmatiques et eut pour conséquence la fondation du « Reformverein, » dont il était le chef incontesté depuis la mort de son frère Frédéric et de son intime ami A. Bitzius.

Février.

Le 23, à Genève, *Hugues Oltramare*, âgé de 77 ans. (Voir la livraison de mars 1891, p. 222.)

Le 24, à Iéna, *Willibald Grimm*, à 84 ans, l'auteur, avec O.-F. Fritzsché, d'un Manuel exégétique en 6 volumes sur les Apocryphes de l'Ancien Testament (1851-60) et d'un Lexicon græco-latinum in Libros Novi Testamenti (1879).

Mars.

Le 9, à Paris, *Eugène Casalis*, missionnaire dans le Lessouto (1833-56) et directeur de la maison des missions évangéliques à Paris (1856-82) ; a publié des Etudes sur la langue séchuana, une traduction du Nouveau Testament en sessouto, des Souvenirs de son ministère parmi les Bassoutos.

Le 15, à Berlin, le pasteur *Thomas*, dernier survivant de la « gauche de Schleiermacher » et de l' « Unionsverein » fondé à Berlin pour tenir tête à la réaction politico-ecclésiastique qui suivit 1848.

Avril.

Le 8, à Paris, *Edmond de Pressensé*, docteur en théologie des facultés de Breslau, de Montauban et d'Edimbourg, et membre de l'Institut, né en 1824.

Le 15, à Strasbourg, *Edouard Reuss*, dans sa 87e année. — Deux noms également chers, quoique à des titres bien différents, auxquels il est superflu d'ajouter quoi que ce soit.

MAI.

Le 1er, à Munich, l'historien *Gregorovius* dont la classique Histoire de la ville de Rome au moyen âge est du plus haut intérêt pour le théologien.

Le 5, à Montauban, *Charles Bois*, professeur de morale et doyen de la faculté de théologie, âgé de 64 ans.

Le 31, à Montreux, où il avait dû se retirer pour cause de santé, *Auguste Franke*, précédemment à Halle et à Kiel, auteur d'une étude approfondie sur l'Ancien Testament dans saint Jean (1885).

JUIN.

Le 1er, à Wernigerode, *Wolfgang-Frédéric Gess*, né en 1819, d'origine wurtembergeoise, successivement professeur de théologie à la maison des missions de Bâle, à Göttingen et à Breslau, et superintendant général de la province de Posen ; un des kénotiques les plus conséquents de la seconde moitié de ce siècle. On vient de publier de lui un ouvrage posthume sur « l'inspiration des héros de la Bible et des écrits bibliques. »

Le 8, à Winterthour, *Frédéric Zündel*, de Schaffhouse, âgé de 64 ans; connu par une Vie de Christophe Blumhardt (trad. franç. par M. le pasteur Grin), ainsi que par des Scènes (Bilder) de la vie de Jésus et des Scènes de l'histoire des Apôtres.

JUILLET.

Le 18, à Wurzbourg, où il était en passage, *Fréd. Fabri*, professeur honoraire de théologie à Bonn, précédemment (1857-84) directeur de la maison des missions de Barmen. A part des Lettres fort remarquées contre le matérialisme (1856), il a publié divers écrits relatifs à la politique ecclésiastique allemande.

AOUT.

Le 3, à Vienne, à l'âge de 82 ans, l'orientaliste israélite *Léopold Dukes*, jadis un collaborateur d'Ewald.

SEPTEMBRE.

Le 7, à Munich, le savant israélite *H. Grätz*, professeur honoraire d'histoire à Breslau, qui a publié une histoire des Israélites et des Juifs en 12 volumes (1866-82), un commentaire sur l'Ecclésiaste, qu'il fait dater du règne d'Hérode (1871), sur le livre des Psaumes, dont il remanie le texte avec beaucoup de liberté (1882), etc.

Le 17, à Unterroth, le prévôt *Valentin Thalhofer*, né en 1825, qui a enseigné pendant plus de 40 ans la théologie catholique à Dillingen, Munich et Eichstätt. C'est sous sa direction qu'a paru (Kempten 1870 à 1888) une bibliothèque des pères de l'Eglise, en allemand, en 420 livraisons.

OCTOBRE.

Le 3, à Breslau, l'orientaliste *Ed.-Isid. Magnus*, à l'âge de 82 ans ; il s'était fait connaître principalement par une Etude critique sur le Cantique des cantiques (1842), d'après laquelle cet hagiographe serait une anthologie de chants érotiques provenant d'un grand nombre d'auteurs divers.

Le 26, le théologien anglican *Fréd.-Henry-Ambr. Scrivener*, né en 1813, qui s'est illustré par son édition critique du Nouveau Testament et son Introduction to the criticism of the N. T. (3e édit. 1883).

NOVEMBRE

Le 17, à Breslau, *Jules-Ferdinand Räbiger*, âgé de 80 ans, auteur de plusieurs travaux relatifs aux épîtres et à la théologie de l'apôtre Paul, où il prend position contre l'école de Tubingue, ainsi que d'une Encyclopédie des sciences théologiques (1880).

DÉCEMBRE.

Le 10, à Leyde, *Abraham Kuenen*, le grand érudit et critique hollandais, que M. Reuss appelait le coryphée des hébraïsants contemporains. Il était né en 1828. On sait que sous l'influence de l'ouvrage de Graf ses idées sur la formation du Pentateuque s'étaient profondément modifiées, de sorte que la traduction publiée en 1866, par M. Pierson, du premier volume de ses Recherches historico-critiques ne répond plus au point de vue représenté par la seconde édition de cet ouvrage (1885).

Le 22, à Göttingen, le non moins illustre orientaliste *Paul de Lagarde*, né en 1827. Poète et politicien à ses heures. Lagarde est son nom adoptif ; il était né Böttcher.

Le même jour, à Paris, *Charles-Emile Freppel*, né en Alsace en 1827, évêque d'Angers, précédemment professeur d'éloquence sacrée à la Sorbonne.

Le 24, à Francfort, le prélat et professeur d'histoire *Jean Janssen*, né en 1829, qui a refait ad majorem Dei, c'est-à-dire Ecclesiæ Romanæ, gloriam l'histoire du peuple allemand depuis la fin du moyen âge et à l'époque de la Réformation.

H. V.

Rectification.

Dans mon article sur les protestants de Ferrare en 1536, à la page 237 du précédent volume, on lit ce qui suit : « De quel droit donnerons-nous un démenti à Th. de Bèze qui affirme qu'en Italie Calvin se faisait appeler, non pas Bouchefort, mais d'Eppeville ou Despeville ? » et un peu plus loin : « Nous avons des lettres de Calvin signées d'Eppeville presque pour chaque année entre 1538 et 1563 ; pourquoi n'aurait-il pas adopté ce pseudonyme dès 1536 ? Si Th. de Bèze nous dit qu'il l'a fait, il faut l'en croire sans hésiter. »

La mention de Bèze dans ces deux passages ne se justifie pas, cet auteur ne parle pas des pseudonymes de Calvin en Italie. Calvin lui-même, en nous disant dans la préface de son *Commentaire sur les Psaumes* que personne à Bâle et jusqu'à son établissement à Genève ne le connaissait pour l'auteur de l'*Institution*, nous fait comprendre qu'il se cachait à cette époque sous divers pseudonymes, mais il ne nous indique pas quels étaient ces noms de guerre. Papire Masson est, à notre connaissance, le premier auteur qui ait précisé et attribué à Calvin le pseudonyme de Deppeville pendant son séjour à Ferrare [1] et son autorité est assurément bien inférieure à celle de Bèze ou de Calvin lui-même. Cependant, sur ce point, son témoignage a été accepté par une série d'historiens, jusqu'à A. Rilliet [2] et à M. Jules Bonnet [3]. On peut citer pour le soutenir, le fait que dans leur correspondance subséquente, Calvin et Renée font à plusieurs reprises usage du pseudonyme de Deppeville [4].

D'ailleurs, quand même on ne pourrait déterminer comment Calvin se faisait appeler à Ferrare, il serait encore permis d'exclure comme très invraisemblable le nom de Bouchefort, et je crois avoir donné dans mon article quelques arguments qui feront conclure dans ce sens. M. Fontana lui-même a relevé le fait, selon moi très significatif, que Renée a eu un serviteur dont le vrai nom était Bouchefort, personnage en qui elle semble avoir eu grande confiance, mais que personne ne confondra avec Calvin. On trouve d'autres preuves encore de cette circonstance dans le volume d'E. de Münch intitulé *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der Häuser Este und Lothringen*, Ier Band [5], pages 145 et 274. Enfin, on peut relever

[1] « Profectus est in Italiam ad Renatam Ludovici duodecimi Francorum regis filiam... dimissoque Calvini verbo, Happevillum se appellabat. » P. Masson, cité par Ch.-S. Liebius dans sa *Diatribe de pseudonymia J. Calvini*, Amstelaedami, 1723, p. 16, 17.

[2] *Lettre à M. Merle d'Aubigné*, p. 24.

[3] *Bulletin de la Société d'histoire du protest. français*, année 1858 p. 140.

[4] Voyez les lettres de Calvin à Renée du 6 août 1554, du 2 février et du 10 juin 1555, du 20 juillet 1558. Voyez aussi dans les *Lettres françaises de Calvin* recueillies par M. J. Bonnet la note de la page 430 du tome Ier.

[5] Ce volume publié à Stuttgard (Hallberger) en 1840, porte aussi le titre français suivant : Collection de lettres, mémoires. etc., pour servir à l'histoire des XVe, XVIe et XVIIe siècles. Ire partie.

une contradiction interne qui affaiblit beaucoup l'argumentation de M. Fontana. Il nous dit en substance : « Si quelqu'un a été arrêté à Ferrare pour cause d'hérésie en 1536, ce doit être Calvin, car il était le principal des protestants résidant à cette époque dans cette ville. » Or Calvin ne pouvait passer pour un personnage si important qu'à cause de l'*Institution*. M. Fontana doit donc admettre qu'on l'avait reconnu pour l'auteur de ce traité. Mais alors, il serait désigné sous son vrai nom dans le bref dirigé contre lui. L'Institution n'a jamais été, que je sache, donnée pour l'œuvre d'un Bouchefort.

H. LECOULTRE.

Henri Lecoultre.

† 3 janvier 1892.

Au moment où ces pages s'impriment nous parvient la douloureuse nouvelle de la mort d'un de nos excellents collaborateurs, celui-là même dont on vient de lire quelques lignes relatives au séjour de Calvin à Ferrare. Cette *rectification* est une nouvelle et dernière preuve de la scrupuleuse exactitude que notre bienheureux collègue apportait à tous ses travaux et qui donnait une singulière valeur à ses recherches historiques. H. Lecoultre a succombé, dans la station alpestre de Leysin sur Aigle, au mal qui le minait depuis deux ans et l'avait contraint à résigner son professorat à la Faculté de théologie de l'Eglise libre. Ses amis conserveront comme un précieux souvenir les belles études calviniennes dont il a enrichi cette *Revue*, de même que les articles sur « Alexandre Vinet et son père » qu'il a publiés, d'après des lettres inédites, dans le *Chrétien évangélique* de 1890. — *Have, pia anima !*

Shîr ham-ma'alôth.

L'interprétation de ce titre des psaumes CXX à CXXXIV par *cantique des pèlerinages* est considérée assez généralement, aujourd'hui, comme la plus plausible, sinon comme la seule vraie. Remise en honneur par Herder, elle a été adoptée entre autres par MM. Reuss, Bruston et Félix Bovet. Mais qui en a eu la première idée? On s'accorde à dire que c'est le théatin Antoine AGELLIUS qui travailla à la revision de la Vulgate de Sixte-Quint, fut nommé en 1593, par Clément VIII, évêque de la petite ville napolitaine d'Acerno (et non d'Averse, comme le dit M. Bovet, *Psaumes des Maaloth*, p. 21), et qui est mort en 1608 après avoir publié deux ans auparavant un commentaire sur les Psaumes, dont une 3e édition in-folio a paru à Paris en 1611. En réalité, l'explication dont il s'agit est plus ancienne. Elle est due à un hébraïsant français du XVI siècle. Nous en avons eu l'autre jour la preuve en parcourant la

Gallia Orientalis de Paul Colomiès, et bien que la chose n'ait pas beaucoup d'importance, il nous a semblé qu'il valait la peine de consigner ici cette petite trouvaille.

L'hébraïsant en question est JEAN DE SALIGNAC, du Périgord, disciple de Vatable, devenu docteur de Sorbonne, et lecteur du roi sous Henri II et Charles IX. Après les conférences de Saint-Germain (1561) où il s'était rencontré avec Théodore de Bèze, il se déclara ouvertement pour l'Evangile et décida Turnèbe mourant à faire de même. Guillaume Postel, dont il était l'ami, l'appelle déjà dans la préface de son *De linguarum affinitate*(1538) : « primæ notæ et eruditionis theologus. » Calvin de son côté, dans une lettre qu'il lui adressait à l'instigation de Th. de Bèze, rend hommage à sa « liberalis doctrina » et à son « eximia scripturæ sacræ cognitio » *(Calvini Opera* XIX, 118, ed. Baum, Cunitz et Reuss). Selon La Croix du Maine, il a écrit « plusieurs livres tant en latin qu'en françois, desquels il y en a quelques-uns imprimez à Paris et en autres lieux. » C'est d'un de ces livres, à nous inconnus, que Gilles Ménage, cité par Colomiès, a tiré les quelques lignes qui nous intéressent. Elles se lisent dans les *Origines de la langue Françoise* du dit Ménage (p. 358). Nous les avons retrouvées plus complètes dans son grand *Dictionnaire étymologique*, nouvelle édition par A.-F. Jault (Paris 1750, tom. I, p. 693, à l'article Graduel). Les voici : « Salignac, Lecteur du Roy et Professeur en langue Hébraïque, dit : Cantica quæ dicuntur *graduum* dicuntur Hebræis ab ascendendo מעלות, id est *Ascensionum*, quæ sc. populus cum ascenderet et peteret Ierosolymam, canebat. Sese enim pii, ad solemnia festa ex Dei præcepto properantes, confirmabant his canticis et solabantur. Cui et hoc consonat quod est in his canticis Ascensionum : *Lætatus sum in his quæ dicta sunt mihi : in Domum Dei ibimus.* » H. VUILLEUMIER.

Décembre 1891.

La traduction française autographiée de la « Dogmatique chrétienne » de Julius Müller.

A propos d'une indication donnée par le Manuel de dogmatique de E. Arnaud.

En tête de ce *Manuel* est signalé, dans une liste de « Traités de dogmatique publiés en français », un ouvrage que M. Arnaud cite assez souvent et dont l'indication ne semble pas complètement exacte.

Voici cette indication : « Müller (Julius), *Dogmatique chré-*

tienne (traduite de l'allemand par P. Goy, 1848), in-4°, autographiée. »

Cette précieuse traduction m'était très connue, même avant d'avoir été autographiée, comme étant l'œuvre de M. l'ancien pasteur Henri Chatelanat de Lausanne, et pour plus de certitude, je lui ai demandé quelques renseignements à cet égard.

« Voici, sauf erreur, m'a-t-il répondu, l'historique du cours de Müller. Me trouvant en 1846 à l'Université de Berlin avec mon ami Edmond de Pressensé, celui-ci me communiqua un résumé du cours de dogmatique de Julius Müller, dicté par le professeur lui-même. Je me mis aussitôt en devoir de le traduire. Arrivé à Genève, je me procurai un nouveau manuscrit du dit cours (de la main de M. Jules Duperrex, actuellement professeur d'histoire à l'Université de Lausanne). Je me remis à un nouveau travail de rédaction ; puis, comme tu le sais, je dictai ce cours à quelques étudiants des deux facultés réunis à Champel. Ceux-ci trouvant qu'il serait plus commode d'avoir ce cours autographié, me prièrent de me charger de cette publication. Ainsi fut fait. Ce cours a été publié au nombre de 200 exemplaires ; sans nom d'auteur, sans réclame dans les journaux, sans dépôts dans les librairies, et cela par la raison toute simple que je n'avais ni demandé, ni obtenu l'autorisation de l'auteur. Il m'est revenu depuis que J. Müller avait été fort mécontent de ce que son cours avait été cité dans la polémique entre Schérer et Merle d'Aubigné... Les 200 exemplaires se sont enlevés en peu de semaines, ayant été distribués et vendus de la main à la main : ils ont été achetés par les pasteurs, les professeurs et les étudiants de Neuchâtel, Lausanne et Genève. »

D'autre part, j'ai pu constater, au moyen des nombreuses citations que M. Arnaud fait de cette traduction, son identité avec celle que je possède.

Julius Müller, longtemps affaibli par la maladie, n'a malheureusement ni publié lui-même sa dogmatique, ni permis de la publier après lui. Mais il a paru à Halle, en 1863, un autre précieux petit livre d'étudiant du même genre que l'autographie dont il vient d'être question, imprimé et publié avec l'autorisation de l'illustre dogmaticien. Il est intitulé : *Beweisstellen zur Dogmatik des Consistorialrathes Prof. Dr Müller, herausgegeben unter Bewilligung des H. Consistorialrathes, mit den betreffenden jedesmaligen Ueberschriften.* Ces *Ueberschriften* ne sont pas seulement des titres, mais souvent aussi des résumés, de véritables thèses. L. THOMAS.

Discours choisis de Vinet, traduits en allemand.

Sous la direction de M. Gustave Leonhardi, licencié en théologie et pasteur en Saxe, paraît chez F. Richter, à Leipzig, une très intéressante publication intitulée : *Die Predigt der Kirche*. C'est une « bibliothèque des classiques » de l'éloquence sacrée, un choix de « sermons des principaux représentants de la prédication chrétienne de tous les siècles. » La collection se compose à ce jour de quatorze livraisons. Chaque livraison forme un petit volume de 150 à 180 pages, élégamment relié, du prix de 1 marc 60 pfennigs. Les sermons de chaque auteur sont précédés d'une notice biographique. Dans les volumes déjà parus, les premiers siècles de l'Eglise sont représentés par Chrysostome, Augustin, Grégoire de Nazianze ; le moyen âge par Bernard de Clairvaux, maître Eckhart, Savonarole ; l'âge de la réforme, par Luther (deux livraisons) ; le XVIIe siècle, par H. Müller ; le nôtre, par Schleiermacher, Claus Harms, B. Dräseke, Th. Chalmers et Alexandre Vinet. C'est le douzième volume, publié en 1890, qui est consacré à ce dernier. Il a pour auteur et traducteur un pasteur de Leipzig, M. Alexis Schumann. La monographie, d'une vingtaine de pages, qui lui sert d'introduction, caractérise d'une manière très sympathique et, malgré quelques erreurs de fait, très satisfaisante la personne, l'œuvre et en particulier la prédication de notre illustre compatriote. Le choix du traducteur s'est fixé sur les *Discours* ou *Etudes* suivants : Les religions de l'homme et la religion de Dieu. — L'Evangile compris par le cœur. — L'intolérance de l'Evangile. — La tolérance de l'Evangile. — Les trois réveils. — La joie. — Le regard. — La grâce et la foi. — On voit que les *Nouvelles études* et les *Méditations évangéliques* n'ont pas été mises à contribution, ce qui est peut-être regrettable. La traduction nous a paru aussi bonne que peut l'être une traduction. Elle est certainement de nature à donner au lecteur allemand une idée aussi avantageuse que fidèle des mérites ou, — pour parler d'une manière plus conforme à l'esprit de Vinet, — du charisme particulier du prédicateur vaudois.

BULLETIN

PHILOSOPHIE

Gaston Frommel. — Esquisses contemporaines[1].

Amiel disait que le style de Vinet est le *style conscience*. Ne pourrait-on pas soutenir que la critique de M. Frommel est la *critique conscience ?*

Ce n'est guère une préoccupation d'art ou de littérature qui domine les études qu'il vient de réunir en volume. Elles marquent plutôt les progrès d'une pensée « vivement inquiète des conditions de l'existence spirituelle mais qui fut de bonne heure captive de la conscience, que la conscience conduisit au Christ et que le Christ mène à Dieu. » Les livres n'ont pas pour M. Frommel un intérêt littéraire seulement : ils ont aussi un intérêt psychologique.

Dans l'œuvre de Pierre Loti et de M. Paul Bourget M. Frommel constate la maladie dont meurt le dix-neuvième siècle : l'affaiblissement de la volonté morale. Les héros des romans modernes sont dominés par les événements : « ils n'agissent pas, ils *sont agis* par l'impulsion fatale de l'hérédité, l'influence du milieu, et la convotise du moment. » M. Frommel caractérise fort bien l'œuvre de Loti dans les paroles suivantes : « Un réalisme délicat rempli de mysticisme... un mysticisme esthétique et sensuel que la foi laisse à l'âme en la quittant et qui, sans objet désormais, se prend à toutes les choses de la vie pour en tirer ce je ne sais quoi d'intime et de profond dont l'âme a besoin pour exister. C'est ce sentiment étonnamment complexe qui n'est pas de la pensée, qui est plus que de la sensation et qu'aucun mot n'exprime. » Vinet n'a-t-il pas exprimé ce quelque chose d'insaisissable dans son étude sur Jocelyn, où il décrit l'*âme concentrique ?*

M. Frommel se montre, nous semble-t-il, un peu trop tendre à l'égard d'Amiel. Nous partageons pleinement son avis que « le moi

[1] P. Loti. H.-Fr. Amiel. C. Secrétan. Paul Bourget, Edmond Scherer. — Lausanne, Arthur Imer, éditeur ; librairie F. Payot. Paris, librairie Fischbacher. 1891. 286 pages.

est la seule richesse de l'individu, » mais il faut que cette richesse se communique naturellement, presque inconsciemment, sans que l'auteur nous fasse l'impression de passer sa vie à se contempler comme une coquette devant son miroir. Le « moi » qui se révèle dans les lettres intimes n'est intéressant qu'à la condition d'être toujours occupé d'autrui. Voilà ce qui manque à l'œuvre d'Amiel. Du reste personne n'a mieux constaté que M. Frommel le « mal effrayant » de cette âme qui se « dépersonnalise » à tel point qu'elle finit par « contempler le spectacle de l'amour, et l'amour reste pour elle un spectacle. » Il nous montre qu'Amiel n'a jamais vécu, car la vie de l'homme est de vouloir. Il trouve la même lacune chez M. Paul Bourget. Son attitude est toujours celle du spectateur. La faculté de comprendre a le pas sur celle de jouir et de souffrir, tandis que c'est le propre de l'homme de vouloir d'abord, de sentir ensuite et de comprendre enfin. Dans ce triomphe de la pensée il y a quelque chose qui meurt, « il y a l'agonie navrante de l'âme, et celle plus redoutable de l'être moral. »

Mais c'est dans l'étude vraiment magistrale consacrée à Edmond Scherer que M. Frommel déploie toute la puissance de sa plume. Il tente dans un but apologétique ce qu'a fait M. Gréard par curiosité littéraire. Nous ne connaissons pas de pages plus saisissantes que celles où il nous montre l'effroyable progrès de Scherer vers le scepticisme universel, scepticisme si profond et si ténébreux qu'il va jusqu'à perdre sa foi dans l'idée même. M. Frommel nous montre que Scherer est une victime de l'intellectualisme. Son erreur fatale est de saisir le monde par la pensée avant de l'avoir saisi par le devoir. Ce qui manqua toujours à sa théorie du christianisme fut la conscience et l'obligation morale.

Voilà donc la tonique de la critique de M. Frommel. C'est dans les manifestations de la volonté qu'il trouve la matière propre de l'art.

Un seul point nous inquiète. Nous nous sommes trouvés en présence d'un disciple de Kant (p. 67) et voilà que dans l'étude consacrée à M. Charles Secrétan il parait peu fidèle à son maître (p. 125). Espérons que M. Frommel reviendra une fois sur ce sujet. Il n'en trouvera pas facilement un qui soit plus digne de sa plume.

Cette réserve faite il ne nous reste qu'à remercier M. Frommel de son beau travail. Sans avoir l'air de prêcher il relève à chaque page de son livre le côté moral de la vie humaine. Le beau et le bien se confondent dans sa pensée. Il ne connaît de beauté réelle

que dans les manifestations de la volonté. Dès que la conscience parle, « la vie la plus humble devient un sanctuaire et l'existence la plus misérable le temple d'un Dieu. »

M. Frommel cherche à affranchir le christianisme de l'intellectualisme qui le ronge. Au lieu d'une « divinité dialectique dans un ciel intellectuel » il nous met en présence de la certitude morale. Il n'est loisible à personne de discuter l'impératif de la conscience. Le premier des devoirs est de croire au devoir.

Nous saluons dans M. Frommel un critique de l'avenir, de cet avenir qui nous enseignera que l'Evangile est la « conscience de la conscience, » et que lui seul peut répondre aux plus profondes aspirations de l'âme humaine. L. M. L.

CHARLES RENOUVIER. — LES PRINCIPES DE LA NATURE[1].

On le voit, quoiqu'il ait renoncé, au grand regret des lecteurs fidèles qui savent l'apprécier à sa juste valeur, à la publication de sa revue hebdomadaire *La Critique philosophique*, M. Renouvier est loin de rester oisif. Nous regrettons vivement de ne pouvoir aujourd'hui analyser, comme nous l'aurions voulu, ces deux volumes importants. Pour que nos lecteurs soient un peu au courant de leur riche contenu, nous reproduirons ici la table des matières. Ce sera assez pour attirer l'attention des hommes qui ne reculent pas devant les études impartiales et approfondies en même temps que fortes.

Tome premier.

Introduction.

Résumé des principes de la psychologie rationnelle : *A*. L'analyse des fonctions humaines. — *B*. La question de la certitude. — *C*. La classification des sciences. — *D*. Les probabilités morales.

Les principes de la nature.

I. Résumé. Plan.

II. La nature de l'être sous l'aspect le plus général.

III. Suite. L'être physique. L'atomisme. Observations et développements : *A*. Impossibilité de la matière continue. — *B*. Impossibilité du nombre infini abstrait et concret. — *C*. Les Intégrations en

[1] *Les principes de la nature*, seconde édition, corrigée et augmentée des *Essais de critique générale* (troisième essai) par Charles Renouvier. Deux volumes in-12.

mathématique et en physique. — *D.* La monade, l'atome et le phénoménisme.

IV. Vue générale du fond de la nature : *A.* Multiplication et division des phénomènes. — *B.* Kant et la critique de l'infini.

V. Conjectures sur le fond des lois naturelles. Physique spéciale. Observations et développements : *A.* La matière, le mouvement et la force. — *B.* La physique de Kant.

VI. Suite. Phénomènes chimiques. Observations et développements : *A.* La force mécanique et la force spécifique. — *B.* La doctrine atomistique actuelle. — *C.* Les affinités et le mécanisme. — *D.* Les objections de S. B. Stallo contre la physique mécanique et l'atomisme.

VII. Suite. Phénomènes biologiques. Observations et développements : *A.* La synthèse chimique et la vie. — *B.* Les définitions de la vie de Cuvier et de Bichat. — *C.* La définition de la vie de H. Spencer et celle de Claude Bernard. — *D.* La matière et la forme en biologie. — *E.* La microbie et les vivisections.

VIII. Critique des doctrines cosmogoniques physiques. Observations et développements : *A.* Kant et Herschell. La théorie du ciel. — *B.* L'hypothèse de Laplace. Le système des tourbillons. — *C.* La cosmogonie rhytmée, positive et négative.

Tome second.

IX. Suite. Question des espèces. Observations et développements : *A.* Question du progrès ontogénique. — *B.* Les progrès dans les phénomènes embryogénique. — *C.* L'hypothèse des créations successives. — *D.* La définition de l'espèce. — *E.* Le darwinisme réduit à la plus simple expression.

X. Critique des Systèmes de Cosmogonie morale. Observations et développements : *A.* Kant et la doctrine de l'évolution. — *B.* L'évolutionisme de Hegel et l'évolutionisme de H. Spencer. — *C.* L'évolutionisme soi-disant chrétien.

XI. L'origine de l'homme.

XII. Les origines premières et morales.

Appendice.

A. De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature. — *B.* Avant-propos. L'hypothèse suprême en théodicée.

Lausanne. — Imp. Georges Bridel & Cie

ÉTUDES CRITIQUES
DE DOGMATIQUE PROTESTANTE

PAR

P. LOBSTEIN [1]

TROISIÈME ÉTUDE

La doctrine des fonctions médiatrices du Sauveur.

> Dieu lui a donné un nom qui l'emporte sur tous les noms.
>
> Philipp. II, 9.

Introduction. — Position de la question et plan de cette étude. — Les trois preuves invoquées en faveur de la doctrine des fonctions médiatrices du Sauveur.

I. *Examen de la preuve exégétique.* — Elle est dominée par la théorie de l'inspiration littérale des Ecritures. — Elle ne peut être établie que par la méthode allégorique et typologique. — Elle doit être ramenée à l'affirmation générale du lien organique qui réunit l'ancienne et la nouvelle alliance.

II. *Examen de la preuve historique.* — Rareté et insuffisance des témoignages de l'âge patristique et de la période scolastique. — Les réformateurs ; importance et fécondité de la conception de Calvin. — Variations et inconséquences de l'orthodoxie luthérienne et de la scolastique réformée. — La polémique d'Ernesti et l'accommodation de Schleiermacher. — La notion du *munus triplex* n'est pas consacrée par une tradition dogmatique ancienne et concordante, mais le caractère plastique de cette notion en explique le succès et la popularité : les catéchismes.

[1] Voir, *Revue de théologie*, année 1891, janvier et mars.

III. *Examen de la preuve dogmatique.* — Critique de la terminologie reçue. — Objections générales que soulève la doctrine des fonctions du Christ : elle porte atteinte à l'unité de l'œuvre rédemptrice ou se réduit à une simple distinction logique, elle manque d'une base large et solide, elle entre en conflit avec la notion du double état du Christ. — Difficultés particulières que présente la conception de chaque office messianique : l'office prophétique, l'office sacerdotal, l'office royal.

IV. *Les conclusions positives.* — Double face du problème sotériologique : le point de vue religieux et le point de vue moral. — L'analyse de ces deux points de vue explique le contenu de la royauté du Seigneur.

Les ouvrages dogmatiques les plus récents qui ont paru dans les pays de langue française[1] appliquent à la doctrine de la rédemption le *schéma* ternaire longtemps en faveur parmi les dogmaticiens des camps les plus opposés. Ils divisent l'œuvre générale du Sauveur en trois fonctions particulières qui, réunies et réalisées par le Messie, n'épuisent le contenu du ministère terrestre de Jésus que pour se prolonger dans la gloire céleste et se continuer dans la vie divine du Seigneur. Ces trois fonctions théocratiques qui constituent la totalité de l'œuvre médiatrice de Jésus-Christ sont le prophétisme, le sacerdoce et la royauté.

Je voudrais étudier, dans les pages qui vont suivre, la valeur de cette fameuse division. Pour l'établir, on invoque l'autorité des Ecritures, on en appelle au témoignage de la tradition, enfin l'on soutient qu'elle porte en elle-même sa justification et qu'elle répond exactement aux caractères distinctifs et aux effets permanents de l'œuvre du salut.

Cette triple apologie de la notion des fonctions médiatrices du Christ nous impose le plan de cette étude. La tripartition de l'œuvre du Christ prophète, sacrificateur et roi, est-elle conforme à l'enseignement biblique? Est-elle consacrée par le *consensus* de la tradition dogmatique des églises chrétiennes ? Que vaut-elle en elle-même ? Tels sont les trois points que je

[1] M. Gretillat, *Dogmatique*, t. II (1890), p. 261 s. — M. Arnaud, *Manuel de dogmatique*, (1890), p. 268 s.

me propose d'examiner. Il ne sera pas difficile de dégager un enseignement positif de l'étude exégétique, historique et dogmatique à laquelle nous soumettrons la notion traditionnelle.

Il est des lecteurs qui jugeront probablement qu'une étude pareille est passablement oiseuse, qu'il s'agit là d'une question purement formelle, qu'il ne vaut guère la peine de se demander si la division reçue est naturelle ou arbitraire, bref que la faiblesse ou l'excellence du schéma du *munus triplex* importe, en définitive, fort peu à la dogmatique protestante. J'avoue qu'il serait puéril de s'exagérer l'importance d'une enquête sur la seule forme de l'œuvre médiatrice du Christ; cependant ceux qui auront la patience de suivre ces recherches se convaincront peut-être qu'elles sont autre chose qu'un pur jeu d'esprit ou une simple querelle de mots. En dogmatique, la forme et la méthode ne sont jamais complètement indépendantes du fond même des questions ; il se trouve souvent qu'en ayant l'air de rester à la surface on est conduit plus loin et plus avant : il semblait qu'on ne discutait que sur des formules, en réalité l'on finit par remuer des idées et par s'élever jusqu'aux principes [1].

[1] Voyez, outre les manuels de dogmatique, les monographies suivantes : Ernesti, *De officio Christi triplici*, dans ses *Opuscula theologica*, Lipsiæ 1773, p. 411-438 (critique souvent judicieuse de la divison ternaire de l'œuvre rédemptrice). Ernesti rencontra, au XVIIIme siècle, deux adversaires : Dresde, *Selectae observationes in tripartitam divisionem muneris Servatoris nostri mediatorii*, Vitebergæ 1778, 22 p. (dissertation dépourvue de méthode et d'ordre, mais renfermant quelques citations patristiques et scolastiques qui ne sont pas sans intérêt); Quistorp, *Progr. de triplici Christi officio*, Gryph, 1784. (Je n'ai pas réussi à me procurer cette dissertation.) — Publicatious plus modernes : M. A. Krauss, *Das Mittlerwerk nach dem Schema des munus triplex*, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XVII (1872), p. 595-655 (étude d'une érudition riche et précise qui dégage du développement historique de la doctrine l'apologie de la conception calviniste). — M. Zurhellen, *Die Lehre vom dreifachen Amte Christi*, dans le sixième volume (p. 1-32) du recueil : Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein, Bonn 1885 (excellent rapport, embrassant l'exposé biblique et historique de la doctrine traditionnelle que l'auteur essaye de justifier au point de vue dogmatique et pratique). Cf. aussi Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, t. III (3e édit. 1888), § 46 (observations

I

La doctrine des fonctions médiatrices du Sauveur s'appuie-t-elle sur le témoignage des Ecritures ?

M. Gretillat, suivant les indications de nos anciens dogmaticiens, cite une série de passages pour montrer que « les trois titres de prophète, de sacrificateur et de roi, hérités de l'ancienne alliance, sont reconnus tous les trois au Messie de la nouvelle, soit par Jésus lui-même, soit par les apôtres. La qualité de *prophète*, attribuée d'avance au Messie par Moïse (Deut. XVIII, 18) et par Esaïe (LXI, 1 s.), lui est reconnue par Jean Baptiste (Jean III, 31), par Pierre sur la foi de Moïse (Act. III, 22-23), et par lui-même. (Luc IV, 21; XIII, 33 cf. VII, 35: IX, 35; XXIV, 45.) Le Messie est annoncé comme *sacrificateur* (Ps. CX, 4; Zach. VI, 12-13) et il a été reconnu comme tel par lui-même (Mat. XX, 28; Jean XVII, 19) et par ses premiers témoins (Héb. IV, 15; VII, 26-28). Il a été enfin annoncé comme *roi* (2 Sam. VII, 12; Ps. II, 6; CX, 1; Es. IX, 5; Zach. VI, 12-13; IX, 9), désigné comme tel dans l'annonciation faite par l'ange à Marie (Luc I, 32-33), et lui-même s'est reconnu comme tel (Jean XVIII, 37; cf. Mat. XXII, 2; XXV, 31 et 34; Luc XIX, 31)[1]. »

Il serait tout aussi facile de réduire à néant la force probante de la plupart de ces citations que d'y ajouter d'autres textes non moins concluants en apparence[2]. M. Gretillat aurait pu même rappeler, à l'appui de sa thèse, que le judaïsme postérieur développa les indications renfermées dans les écrits ca-

historiques et critiques d'un vif intérêt). — Voy. enfin quelques discours d'E. de Pressensé, *Le Rédempteur*, Paris 1854, p. 229-375. (*Jésus-Christ prophète :* L'enseignement de Jésus-Christ; l'apologétique de Jésus-Christ. *Jésus-Christ victime* : Manifestation de Jésus-Christ au monde· la lutte et la croix. *Jésus-Christ roi.*)

[1] M. Gretillat, *Dogmatique* II, 262-263. Comp. M. Arnaud, *Manuel de Dogmatique*, p. 268-274 (Réflexions générales).

[2] Les anciens dogmaticiens trouvent la dignité prophétique du Christ indiquée dans Ps. XLV, 8; Mat. XXIII, 8-10; Jean III, 34; 1 Jean II, 20; — son sacerdoce dans Rom. V, 11; VIII, 34; 1 Pierre II, 21; 1 Jean II, 1; Héb. IX-X; — sa royauté dans Michée II, 13; V, 3; Ps. LXXII, 1; Mat. XXV, 33-34.

noniques de l'Ancien Testament : Philon et Josèphe posent les jalons intermédiaires entre les documents de l'ancienne alliance et ceux de la nouvelle [1].

Cependant il n'y aurait aucun profit à suivre le défenseur de la tradition sur le terrain où il s'est placé. La preuve dogmatique ne s'établit point extérieurement à l'aide d'un nombre plus ou moins grand de passages érigés en textes de loi. Le caractère biblique de la conception reçue ne saurait être sauvegardé et affirmé que d'une manière toute générale et à la condition que l'on s'en tienne à la vérité religieuse qui est au fond de la doctrine traditionnelle : cette vérité, c'est l'accord profond de la nouvelle et de l'ancienne alliance. « L'ancienne alliance exprimait par toutes ses institutions le désir du salut. La nouvelle alliance l'a réalisé parfaitement. Le Rédempteur est le lien de l'une et de l'autre, tout ce qui fait ressortir ce caractère de sa mission tourne à sa gloire [2]. » Enoncée en ces termes et renfermée dans ces limites, l'idée du triple office rédempteur du Christ ne saurait rencontrer d'objections sérieuses, puisqu'elle plonge, en effet, ses racines dans le sol de la révélation biblique [3]. Par contre, on commettrait une grave erreur et on s'exposerait à d'étranges méprises si l'on s'avisait de pousser le rapprochement plus loin et d'aller au delà des analogies générales qui résultent du lien organique ou de la parenté spirituelle entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Transformer cette typologie religieuse en doctrine fixe et précise [4], demander aux textes prophétiques un signalement complet et minutieux de Celui qui a été plus grand que le temple

[1] D'après Philon, Moïse réunit sur sa tête et réalisa dans son œuvre les charges de roi, de législateur, de prêtre et de prophète. Gfœrer, *Philo und die alexandrinische Theosophie*, 1835 [2] I, p. 62 sq. Cf. la notice de Josèphe (*Bell. jud.* I, 2), sur Jean Hyrcan : *τρία γοῦν τὰ κρατιστεύοντα μόνος εἶχε, τήν τε ἀρχὴν τοῦ ἔθνους καὶ ἀρχιερωσύνην καὶ προφητείαν.*

[2] Pressensé, *ouv. cit.*, p. 229.

[3] Tel est bien aussi le point de vue de Schleiermacher, *Der christliche Glaube* § 102, et de son disciple A. Schweizer, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen*, § 125-137.

[4] Comp. par ex. Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre*, II (1881)' p. 487-488.

et la loi, que les rois et les prophètes de l'ancienne alliance, c'est méconnaître la souveraine grandeur et l'incomparable originalité de la révélation nouvelle, c'est emprisonner le principe chrétien dans le cadre du messianisme juif, c'est enchaîner l'avenir au passé et étouffer l'esprit sous la lettre.

En effet, la plupart des défenseurs du schéma usuel sont dominés avec plus ou moins de netteté par la théorie de l'inspiration littérale des Ecritures, et ils en suivent la pratique superficielle et extérieure. Il leur suffit de voir que Christ est nommé quelque part roi, prophète ou prêtre, ne fût-ce qu'accidentellement, pour qu'ils se croient autorisés à élever ces désignations à la hauteur d'un dogme religieux [1]. Mais ce procédé d'argumentation se heurte contre de sérieuses difficultés et finit par se retourner contre ceux qui l'emploient. Pour tirer parti des formes théocratiques léguées à l'Eglise chrétienne par l'ancienne alliance, ils sont obligés de soumettre les institutions et les idées de la religion d'Israël à un travail de transformation si radical que le caractère primitif et distinctif de ces idées et de ces institutions finit par s'évanouir. Chacun des termes avec lesquels on opère ne peut être appliqué au Christ qu'après avoir été détourné de son acception historique et ramené à son contenu idéal. Il n'est permis de parler de la dignité prophétique, sacerdotale ou royale du Christ qu'à la condition d'élever la signification de ces trois offices à leur plus haute puissance en les limitant à leur portée morale et religieuse. Spiritualiser ainsi la tradition théocratique, c'est reconnaître que les formules de l'Ancien Testament ne suffisent pas pour exprimer le principe de la religion nouvelle. Notre conception de l'œuvre du Sauveur dépasse les idées juives de la prophétie, du sacerdoce et de la royauté autant que la christologie évangélique est supérieure au messianisme de l'Ancien Testament ou à la théologie rabbinique [2]. Saisies dans leur valeur spirituelle, les trois

[1] Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, t. III (3me édit. 1888), p. 407.

[2] Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 102, 1-2; Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre*, II, 485 ; Martensen, *Die christliche Dogmatik*, § 148, 156, 170.

fonctions du Christ cessent d'être des formules dogmatiques pour devenir des images populaires, des types dont le caractère figuré se retrouve dans une foule d'autres dénominations [1], dans celle de Berger, par exemple, ou dans les indications que renferment les paraboles de Jésus. S'il n'est possible de parler des trois offices du Christ qu'après les avoir complètement transformés, s'il faut dissoudre et refondre les fonctions théocratiques d'Israël pour les façonner d'après l'image du Christ et pour les adapter à sa personne et à son œuvre, n'est-il pas évident que les termes qui désignent ces fonctions n'ont plus la portée générale et l'autorité normative qu'on leur a souvent attribuées ? Il s'ensuit qu'il est inexact de soutenir que la notion du *munus triplex* appartient de droit divin à la dogmatique protestante.

II

Elle n'est pas davantage un élément primitif et essentiel de la tradition dogmatique de l'Eglise chrétienne.

Il n'est pas un seul théologien de la période patristique ou de l'Eglise du moyen âge qui, en traitant de l'œuvre de Jésus-Christ, ait fait usage de la forme des trois charges médiatrices. Sans doute on a pu signaler, dans quelques écrivains de l'ancienne Eglise, plusieurs passages qui recèlent en germe la fameuse division trinitaire de l'œuvre du Sauveur. Eusèbe [2], analysant et expliquant le terme Χριστός, rappelle que le prêtre, le roi et le prophète furent les types prophétiques de « Celui qui a été l'Oint véritable, le Verbe divin, l'unique archiprêtre de l'univers, l'unique roi de toute la création, l'unique et souverain prophète de tous les prophètes du Père. » Les rares indications que l'on rencontre chez Grégoire de Nysse [3] et Cyrille de

[1] Cf. M. Bornemann, *Unterricht im Christenthum*, Gœttingen 1891, p. 67.

[2] *Hist. ecclés.* liv. I, chap. 3, § 8, § 19. — Cf. *Evangelica demonstratio*, liv. I, chap. 15.

[3] *De Perfectione*, édit. de Paris, 1615, tome II, p. 708 et suiv.

Jérusalem[1], chez Lactance[2] et Saint Augustin[3], sont purement accidentelles et ne constituent en aucune façon une tradition dogmatique ; simples esquisses jetées en passant, nul n'a songé à les développer ou à en tirer un principe de division et une formule théologique. Le plus souvent, c'est l'analyse philologique et théologique du terme *Christ* qui appelle sous la plume des auteurs une interprétation sans aucune portée dogmatique ; ils se bornent à un rapprochement oratoire et populaire entre les grandes figures théocratiques de l'ancienne alliance et l'apparition historique du Messie promis. Il est même intéressant de noter que les Pères qui attribuent une valeur dogmatique à la notion du Christ médiateur, Irénée par exemple, développent l'idée religieuse de la médiation et de l'œuvre médiatrice sans avoir recours à la typologie scripturaire et messianique.

Au moyen âge, je ne vois guère que Thomas d'Aquin[4] qui ait repris sans l'exploiter d'une manière conséquente, sans même la développer sous ses différents aspects, la notion des charges médiatrices du Christ. Sur ce point, une doctrine proprement dite n'est pas encore établie ; on n'en démêle que les prémisses vagues et l'ébauche indécise et flottante.

Ces indications fugitives ne prirent une forme arrêtée et précise qu'au seizième siècle, entre les mains de Calvin, le grand dogmaticien de la Réforme. Luther, par contre, dépourvu du talent de systématisation et de la virtuosité dialectique qui ca-

[1] *Catech.* X, § 4, 11, 14 ; XI, § 1.

[2] *Divinarum Institutionum* Lib. IV, cap. 7.

[3] *De Civitate Dei* X. 6. Augustin ne parle que du sacerdoce du Christ qu'il appelle « sacerdotem magnum, qui etiam se ipse obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatus est, quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est. »

[4] *Summa theologiae*, Pars III, Quaest. XXII, artic. 1 : Alii homines particulatim habent quasdam gratias ; sed Christus tanquam omnium caput habet perfectionem omnium gratiarum. Et ideo quantum ad alios pertinet, alius est Legislator, et alius Sacerdos, et alius Rex : sed haec omnia concurrunt in Christo, tanquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Isaï XXXIII Dominus judex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster, ipse veniet et salvabit nos.

ractérisent le réformateur de Genéve, Luther n'a jamais éprouvé le besoin de réduire ses idées religieuses en un corps de doctrines, et il n'a pas non plus formulé avec rigueur et avec ensemble ses conceptions touchant l'œuvre du Christ. On a pu soutenir avec raison[1] qu'un double point de vue domine ses déclarations qui concernent l'œuvre rédemptrice du Sauveur : il distingue, d'un côté, la réalisation ou l'acquisition du salut, d'autre part, la distribution et l'appropriation du salut au croyant ; réalisé ou acquis par les souffrances et la mort du Christ, le salut est distribué et approprié à l'individu par la parole et les sacrements. Cependant, la pensée religieuse de Luther est si riche et si variée que, pour pénétrer dans les esprits et dans les consciences, elle s'empare de toutes les formules, se revêt de toutes les images et cherche à se traduire dans les langages les plus divers. Aussi n'est-il pas étonnant que, dans ses sermons, dans ses explications bibliques, dans ses ouvrages d'édification, Luther ait parlé fréquemment du sacerdoce et de la royauté de Jésus-Christ[2]. Il y aurait une pédanterie ridicule à transformer ces expressions en articles dogmatiques et à imputer à Luther des allures ou des prétentions scientifiques auxquelles son libre génie fut toujours réfractaire. S'inspirant de préoccupations pratiques et soucieux de l'intérêt moral et religieux des âmes, il sut féconder les termes scripturaires et les analogies bibliques en leur donnant une signification directement applicable aux croyants. Ce qui lui importe, dans la fonction ou la dignité sacerdotale et royale de Jésus-Christ, c'est que le Christ communique à l'âme fidèle ce qu'il possède lui-même par droit de primogéniture. « Nous qui croyons en Christ, nous sommes sacrificateurs et rois. (1 Pierre II, 9). Admirable don ! Par cela même qu'il appartient au règne du Christ, le chrétien s'élève au-dessus de tout ; sa puissance spirituelle le fait maître et seigneur de

[1] Thomasius, *Christi Person und Werk*, III, 1 (1859). p. 5.

[2] Sur le *munus propheticum* et la place qu'il occupe dans la théologie de Luther, il convient de faire des réserves. Voir les textes chez Théod. Harnack, *Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre*, t. II (1886), p. 269-288.

toutes choses; rien ne saurait lui nuire; le monde entier lui est soumis et contribue à son salut (Rom. VIII, 28; 1 Cor. III, 22-23)... Rois, nous sommes aussi prêtres pour l'éternité. La dignité sacerdotale dont nous sommes revêtus, dignité plus excellente que la royauté elle-même, nous donne le droit de nous présenter devant Dieu, d'intercéder pour nos frères, de les instruire, d'exercer, en un mot, notre charge sacerdotale de laquelle tout incrédule est exclu.... Que la dignité du chrétien est grande et ineffable! Roi, il est maître de la vie, de la mort, du péché. Prêtre, il peut tout sur Dieu, car Dieu exauce ses désirs et ses supplications [1]. »

Dans la première édition de l'*Institution chrétienne* (1536), l'influence de Luther est manifeste : même absence de préoccupations théoriques et scolastiques, même notion de la royauté religieuse et du sacerdoce spirituel du Sauveur, même omission du ministère prophétique du Christ, même application de la double dignité royale et sacerdotale à ceux qui appartiennent au Seigneur par la foi [2]. Dans la seconde édition de son chef-d'œuvre (1539) [3] le réformateur qui aspire de plus en plus à être complet, ajoute aux deux offices précédemment mentionnés le ministère prophétique dont il traite également dans le catéchisme de Genève (1545). Enfin dans son édition définitive (1559), Calvin a réussi à donner une forme encore plus cohérente et plus systématique à sa pensée; il assigne la première place à la fonction prophétique pour s'occuper ensuite des deux autres offices du Médiateur ; plus savamment construit, ce dernier essai du grand dogmaticien ne relève plus avec la même netteté le lien de dépendance qui rattache le croyant à son Seigneur et qui le fait participer aux dons et aux privilèges du Chef de l'Eglise [4].

Cependant Calvin ne se perd jamais dans des combinaisons

[1] *De la liberté chrétienne*, trad. de M. Kuhn, Paris 1883, p. 38-41.— Luther, *Opera lat.*, éd. d'Erlangen, t. IV, p. 230-234.

[2] *Corp. Reformat.*, *Opera* Calvini I, p. 69.

[3] *Corp. Reform.* I, 513-516.

[4] *Instit. chrét.*, II, 15. Lire sur ce point les judicieuses observations de Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* III³, 394-397 : I², 182. — Cf. l'étude citée plus haut de M. Zurhellen, p. 5.

purement scolastiques, et il faut admirer avec quelle force et quelle profondeur il a tiré parti d'un schéma qu'il a été le premier à introduire dans la dogmatique protestante [1]. Il a surtout évité avec bonheur l'écueil contre lequel ont donné la plupart des théologiens luthériens de l'âge orthodoxe : il a maintenu et sauvegardé l'unité organique et vivante de l'œuvre du Sauveur. A ses yeux, les trois offices du Christ ne représentent pas trois parties distinctes de l'activité du Christ, trois actes successifs du drame de la rédemption ; ils désignent trois faces différentes de la même œuvre du salut. En d'autres termes, il ne s'agit pas ici d'une division chronologique de la vie de Jésus, mais d'une triple manière d'envisager et d'apprécier l'œuvre unique et complexe du Christ. Sans doute la construction dogmatique édifiée par Calvin soulève quelques difficultés sérieuses [2], mais il n'a pas, comme bon nombre de ses successeurs, brisé l'harmonieuse et féconde unité de la vie et du ministère de Jésus. Enfin il faut rappeler que si Calvin a fixé le cadre dans lequel la théologie postérieure a enchâssé toute l'œuvre du Christ, il n'a pas essayé de faire rentrer dans ce schéma toutes les richesses religieuses du dogme de la rédemption. Le chapitre dans lequel le réformateur de Genève expose « à quelle fin Jésus-Christ nous a été envoyé du Père » et « considère en luy trois choses : l'office de Prophète, le Royaume et la Sacrificature, » est d'une brièveté significative [3] : la matière du dogme de la rédemption déborde de tous les côtés les limites dans lesquelles la scolastique de l'époque suivante essaye de l'enfermer [4].

L'action exercée par le plus illustre des dogmaticiens de la réforme a été si profonde et si étendue que le type dogmatique, inauguré par lui, s'imposa non seulement à la plupart des théologiens réformés mais aussi à la scolastique luthérienne [5].

[1] Cf. M. Krauss, *étude citée*, p. 598-600.

[2] Ritschl, *ouvrage cité*, III³, 397.

[3] *Instit. chrét.* II, 15.

[4] A. Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, t. II (1847), p. 391 s.

[5] Sur les incertitudes et les tâtonnements de la théologie luthérienne consulter Heppe, *Die Dogmatik des deutschen Protestantismus im XVI Jahrhundert*, (1857) II, 209 sq. ; Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-luthe-*

Etrangère aux livres symboliques de l'Eglise luthérienne[1], la tricotomie des fonctions médiatrices du Sauveur fut formulée pour la première fois d'une manière plus précise par Jean Gerhard († 1637)[2], dont l'exemple eut force de loi parmi ses successeurs jusque dans la seconde moitié du dix-huitième siècle.

Une dissertation latine d'Ernesti[3] fit essuyer à la théorie des fonctions médiatrices devenue dominante parmi les théologiens protestants, le feu d'une critique vive et souvent justifiée. Ernesti éleva une série d'objections reprises de nos jours par des auteurs éminents et que les adversaires[4] essayèrent de combattre mais ne réussirent à réfuter qu'en partie. Le succès de cette critique fut si considérable et si général que le crédit du *munus triplex* en fut profondément atteint et que pendant quelque temps la doctrine incriminée disparut presque complètement de la dogmatique protestante. Elle fut remise en honneur par Schleiermacher qui cependant ne la prit sous son patronage qu'avec toute sorte de réserves, en l'accommodant d'une manière tout extérieure à ses propres conceptions et en lui faisant subir des modifications très caractéristiques[5]. Quelques

rischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt (6e éd. 1876), p. 284. — M. Krauss, *étude citée*, p. 618 s.

[1] Voy. cependant *Catech. minor*, II, 4 : ut ego essem totus ipsius et in regno ejus sub ipso viverem ac ei servirem.... *Formula Concordiae*, Solida declaratio, VIII, § 47 : Itaque Christus est noster Mediator, Redemptor, Rex, summus Pontifex, caput et Pastor; § 78 : Sentimus, eum ecclesiæ suæ in terris, ut Mediatorem, caput, Regem et summum Sacerdotem præsentem esse.

[2] La plupart des dogmaticiens luthériens avant lui ne mentionnent que la royauté et le sacerdoce du Christ. Quenstedt († 1688) dit dans sa *Theologia didactico-polemica* (III, 212) : Officium Christi alii triplex faciunt, propheticum, sacerdotale et regium, alii duplex, propheticum sacerdotali includentes, cum sacerdotis non tantum sit sacrificare, orare, intercedere et benedicere, sed etiam docere ; a plerisque tamen retinetur tripartita distinctio.

[3] Voy. plus haut, p. 115.

[4] J'ai mentionné plus haut les dissertations de Dresde et de Quistorp, voy. p. 115.

[5] Sur ces paragraphes de Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 102-105, lire les observations de A. Schweizer, *Die reformirte Glaubenslehre*

disciples de Schleiermacher maintinrent le cadre consacré par l'autorité de leur maître [1] ; d'autres l'abandonnèrent en le déclarant impropre à exprimer la pensée dogmatique contemporaine. A l'heure qu'il est, l'unanimité est loin d'être complète parmi les dogmaticiens. Il est des théologiens de l'école critique qui ont conservé, en la justifiant spéculativement, l'ancienne division ternaire [2] ; il y a, d'autre part, des dogmaticiens conservateurs et même des auteurs de l'école dite confessionnelle qui repoussent la tricotomie des offices messianiques du Sauveur [3].

Que l'on embrasse maintenant d'un regard le développement de la doctrine des fonctions médiatrices du Christ, et l'on se convaincra aisément que cette doctrine n'est pas « de tradition dans la dogmatique chrétienne [4]. » La science théologique l'a ignorée avant Calvin et Gerhard ; depuis lors, le schéma a été conçu et disposé très différemment suivant les dogmaticiens d'une même confession [5]. Tantôt on ne voit dans les trois offices du Médiateur que trois caractères distincts de la même œuvre rédemptrice : c'est l'opinion régnante parmi

II, 410 ; M. Krauss, *étude citée*, p. 638-640 ; Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, I³, 520-521.

[1] Voy. par exemple, Nitzsch, *System der christlichen Lehre*, 1837³, § 131. A. Schweizer, *Christliche Glaubenslehre*, § 125-137 ; cf. Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre*, II, § 109.

[2] Par exemple, M. Pfleiderer, *Grundriss der christlichen Glaubenslehre*, (4e édit., 1888), § 203, § 216-219.

[3] Thomasius, *Christi Person und Werk*, t. III (Erlangen 1859), § 49-69 ; Frank, *System der christlichen Warheit*, t. II (Erlangen 1880), p. 194-197. — Voyez aussi les réserves de M. Kæhler qui, dans son exposé du dogme sotériologique, ne s'est accommodé que fort librement à la doctrine reçue, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt*, Erlangen 1883, Zweiter Lehrkreis, § 42, 50, 51, 52. Sur la modification proposée par Ritschl, voy. plus bas p. 135 ; cf. M. H. Schultz, *Theol. Lit. Zeitung*, 1881, N° 16, col. 381 ; *Grundriss der evangelischen Dogmatik* (Göttingen 1890), § 45. — M. Gottschick, *Theol. Lit. Zeitung*, 1881, N°, 26, col. 626. — M. Hæring, *Zu Ritschl's Versöhnungslehre* (Zurich 1888), p. 26-27.

[4] Comme l'a dit M. Gretillat, *ouv. cité*, II, 263.

[5] Voy. M. Krauss, *étude citée*, p. 642 s. ; Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, I, 521-522.

les réformés. Tantôt on enseigne, avec la majorité des dogmaticiens luthériens, que le Christ n'a pas exercé ses fonctions simultanément, mais qu'elles se succèdent dans sa carrière messianique et qu'elles représentent l'ordre historique, non la distinction logique[1]. — Même diversité d'opinions sur l'étendue ou la durée du triple office messianique. Se borne-t-il à l'existence terrestre du Christ? Se prolonge-t-il au delà de la résurrection et de l'ascension, de manière à se perpétuer aussi dans l'état de gloire céleste du Seigneur? Doit-il être rapporté également à l'état préexistant du Verbe divin? Sur chacun de ces points les réponses sont infiniment divergentes. — L'incertitude devient plus grande encore dès que l'on envisage chacune des fonctions en particulier et que l'on essaie de les définir avec rigueur et précision. Il faudrait des grâces d'état pour se retrouver au milieu des nuances souvent si subtiles qui séparent et différencient à perte de vue les opinions des dogmaticiens. Les défenseurs même de la construction ternaire de l'œuvre rédemptrice se voient forcés de faire des concessions, des distinctions, des restrictions si nombreuses que leur essai d'apologie ressemble bien souvent à un compromis ou à une capitulation.

Le témoignage de l'histoire des dogmes est donc loin d'être décisif. Tout au plus est-il possible de dégager de l'histoire une conclusion générale, c'est que la notion de la triple fonction médiatrice du Sauveur n'a pas la portée d'une formule scientifique et qu'il est impossible de la transformer en dogme. Son caractère concret et plastique lui assurerait plutôt une place dans la prédication ou dans l'enseignement catéchétique[2] que dans un système de dogmatique chrétienne. Aussi comprend-on que le succès populaire de la fameuse tripartition ait été consacré par quelques catéchismes importants qui, en expliquant la signification du nom du Christ, s'appliquent à montrer que les fonctions médiatrices de l'ancienne alliance constituent la totalité du rôle du Médiateur de l'alliance nou-

[1] Voy. aussi parmi les luthériens modernes, Hofmann, *Schriftbeweis*[2] II, 1, p. 173; Luthardt, *Compendium der Dogmatik*, § 52.

[2] A. Schweizer, *Reformirte Glaubenslehre*, II, 391.

velle[1]. L'autorité de ces catéchismes tracera-t-elle au dogmaticien la voie qu'il doit suivre? Lui imposera-t-elle une forme ou une méthode normative pour son exposition scientifique? Je ne le pense pas. Après avoir étudié la base scripturaire et la valeur historique de la doctrine du *munus triplex*, il importe de voir ce que ce schéma vaut en lui-même.

[1] Dans le premier catéchisme français de Genève, publié en 1537 (découvert par M. Henri Bordier et réimprimé par MM. Rilliet et Dufour Genève, 1878), Calvin ne mentionne encore que la royauté et le sacerdoce du Christ. *Corpus Reformatorum*, Calvini opera, XXII, p. 53 : Le tiltre de Christ signifie quil a este pleinement arrouse de toutes les graces du Saint-Esperit, lesquelles en l'Escripture sont designees par le nom dhuille, pourtant que sans icelles nous defaillons comme secz et steriles. Or il a par ceste unction este constitue Roy de par le Pere, pour se absuiectir toute puissance au ciel et en la terre, affin que nous feussions en luy roys, ayans domination sur le diable, peche, mort et enfer. Secondement il a este constitue Sacrificateur, pour nous appaiser et reconcilier le Pere par son sacrifice, affin que nous feussions en luy sacrificateurs, offrans au Pere prieres, actions de graces, nous mesmes et toutes choses nostres, layans pour nostre intercesseur et mediateur. Oultre cela il est dit Fils de Dieu »... Le catéchisme latin, publié à Bâle par Calvin en 1538, est la traduction fidèle de l'original français (voy. le passage identique à celui que je viens de transcrire. *Corp. Reform.* V, 338). — Le texte du catéchisme de 1545, publié à la fois en français et en latin, est plus développé et ajoute au « royaume » et à la « prestrise » l'office et autorité de prophète : « Comment est-ce que tu dis, Jesus Christ Prophète? » — « Pour ce que en descendant au monde, il a este messagier et Ambassadeur souverain de Dieu son Pere, pour exposer pleinement la volunté d'iceluy au monde : et ainsi mettre fin à toutes Propheties et revelations (Jes. LXI, 1 ; Hebr. I, 2).... Puis que cest office a esté donné au Seigneur Jesus, pour estre Maistre et Docteur des siens : la fin est de nous introduire à la vraie congnoissance du Pere et de sa verité : tellement que nous soyons escholiers domestiques de Dieu. » (*Corp. Reform.* VI, 19-23.) — La doctrine des trois fonctions médiatrices du Sauveur est enseignée dans les catéchismes de toutes les Eglises chrétiennes. *Catéchisme de l'Eglise orthodoxe grecque* (1643), question 34, p. 99-102. Edit. Kimmel Iena, 1843. — *Catéchisme romain* (1566), liv. I, 2e partie, chap. II, § 56-60 p. 385-386. Edit. Danz, Weimar, 1836. — *Catéchisme de Heidelberg* (1563), question 31, p. 437. Edit. Niemeyer, Leipzig, 1840. Le *catéchisme de Zurich* (1609) et l'*Abrégé de l'histoire sainte et du catéchisme*, par J.-E. Osterwald (1702) sont visiblement dépendants du *catéchisme de Heidelberg*. — Cf. *Déclaration de Thorn*, p. 671-672. Edit. Niemeyer. — *Catéchisme socinien*, p. 128, Racovie, 1609. — Voy. en outre, M. Krauss, *étude citée*, p. 600.

III

On a dépensé infiniment de science et d'esprit pour justifier la notion des trois charges messianiques du Sauveur et pour montrer qu'indépendamment des prémisses bibliques ou de la tradition historique, la doctrine du *munus triplex* porte en elle-même sa raison d'être et sa justification. « Le Verbe, dit M. de Pressensé [1], devait d'abord se manifester au monde, se révéler par sa parole. De là son œuvre prophétique. Il devait offrir le sacrifice, de là son œuvre sacerdotale. Il devait dans ce sacrifice même triompher du péché et de la mort, de là sa royauté.... On ne peut séparer en lui le prophète de la victime ni la victime du roi [2]. S'il n'est que prophète, il n'a pas fermé le cycle des précurseurs du Messie. S'il n'est que victime, si son sacrifice n'aboutit pas à sa royauté, c'est qu'il est sans efficace. Et s'il n'était que roi, la condamnation subsisterait sur la race d'Adam. Comme l'a dit magnifiquement Bossuet, « c'est dans son sang qu'il doit ramasser sa couronne. » Plus ingénieuse ou plus artificielle est l'explication proposée par M. Gretillat [3]. Les trois offices de la médiation de Christ devaient consister tout d'abord à restituer à l'homme les biens que le péché lui avait fait perdre : savoir la vérité ou la sagesse en opposition à l'erreur (charge prophétique) ; la justice ou la propitiation, en opposition à la coulpe (œuvre sacerdotale), et la vie éternelle s'opposant tout ensemble à la mort physique et morale causée par le péché et à l'imperfection initiale de la créature normale (œuvre royale) [4].

Il est inutile de citer d'autres exemples. On les trouvera facilement dans les manuels de dogmatique. Examinons plutôt si la notion du *munus triplex*, appliquée à l'œuvre rédemptrice, porte en elle-même sa justification.

[1] *Le Rédempteur*, p. 230.

[2] Cf. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 102, N° 3.

[3] M. Gretillat s'est peut-être souvenu de la construction analogue qui se rencontre chez Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre*, Band II, (Berlin 1881), p. 489-491.

[4] *Dogmatique*, t. II, p. 261.

Faut-il rappeler d'abord que la terminologie reçue a soulevé des objections qui, pour être un peu minutieuses, n'en sont pas moins très fondées[1]? Les termes *fonctions, offices, charges*, ne sont pas heureux ; ils appartiennent à la sphère du droit, non au domaine religieux ; ils portent une empreinte juridique incompatible avec la liberté et la spiritualité qui caractérisent le ministère du Christ ; ils ne répondent pas non plus à la nature intime et vraie des figures de l'ancienne alliance, types prophétiques des différents moments de l'œuvre du Sauveur. Mieux vaut parler de la *mission*, de la *vocation* de Jésus que de ses fonctions et de ses charges[2]. « Il est venu, il a paru, il a été envoyé, » telles sont les expressions dont il se sert pour désigner le point de départ ou la forme de son activité messianique[3]. Ne convient-il pas de s'en tenir aux déclarations du Maître et de les mettre à la base de tout essai de dogmatique chrétienne ?

Bien plus graves cependant sont d'autres critiques dont il sera difficile de contester la justesse. La construction ternaire de l'œuvre du Christ est exposée à un double danger, et elle n'échappe au premier que pour tomber dans le second.

Insiste-t-on sur l'indépendance relative de chacune des trois fonctions du Christ, on risque de porter atteinte à l'ensemble de son œuvre et d'en briser la vivante et profonde unité. Affirme-t-on la pénétration intime et réciproque des offices médiateurs du Sauveur, on s'expose à effacer toute distinction réelle, et la tripartition n'est plus qu'un cadre purement formel, un schéma logique sans valeur positive et sans portée pratique. Les dogmaticiens luthériens et réformés ont tour à tour donné contre l'un ou l'autre de ces deux écueils.

Aussi bien le centre ou la base de la tricotomie des fonctions messianiques ne supporte-t-elle pas un sérieux examen. Le principe duquel on fait dériver cette division est la notion

[1] Ritschl, *ouv. cité*, III, 409-410. Dorner (II, 484) et M. Zurhellen ont essayé de répondre aux critiques de Ritschl.

[2] M. Bornemann, *Unterricht im Christenthum*, Gœttingen 1891, p. 68-72.

[3] Mat. V, 17 ; IX, 13 ; XX, 28 ; Luc XII, 49 ; XIX, 10 ; comp. Jean III, 16-17 ; IV, 34 ; V, 30 ; VI, 39 ; IX, 39 ; X, 11 ; XII, 46-47 ; XVII, 3-4 ; XVIII, 37.

même du Messie. Le Messie, le Christ, l'Oint, est, dit-on, préfiguré par le prophète, le sacrificateur et le roi ; l'initiation ou l'inauguration de chacune de ces « fonctions » a eu lieu, le plus souvent, par une onction, qui fournit elle-même à la dogmatique chrétienne le type de la communication de l'Esprit Saint au Chef de la théocratie nouvelle. N'y a-t-il pas, dans toute cette combinaison typologique, quelque chose d'extérieur et d'accidentel ? Une construction dogmatique élevée à l'aide d'éléments pareils ne repose-t-elle pas sur un sol fragile et étroit ? Il y a plus. N'est-elle pas contraire à l'histoire et à la tradition religieuse que l'on invoque et dont on cherche à se prévaloir ? Car enfin, s'il fallait analyser le contenu primitif du terme de Messie ou Christ, on ne pourrait en tirer que la dignité ou la charge royale. Ce n'est que par un tour de force exégétique ou dogmatique qu'il est possible de dégager de l'idée de Messie les deux autres fonctions que l'on assigne à Jésus.

Les difficultés que soulève la triade des fonctions médiatrices se trahissent d'une manière encore plus visible par les efforts tentés pour grouper les trois parties ou les trois faces de l'œuvre rédemptrice. La plupart des dogmaticiens repoussent le procédé trop élémentaire d'une coordination extérieure et superficielle des offices. Il s'ensuit que, de fait, c'est l'un des trois qui absorbe les deux autres ou du moins qui l'emporte sur eux et finit par rester prédominant [1]. Dans le système orthodoxe, c'est le *munus sacerdotale* qui épuise presque à lui seul tout le contenu de l'œuvre rédemptrice [2]. Le socinianisme et le rationalisme vulgaire mettent surtout en lumière le ministère prophétique du Christ [3]. Tout essai de sauvegarder à la fois les trois charges messianiques du Sauveur échoue contre les diffi-

[1] A. Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche*, II, 392. — Frank, *System der christlichen Wahrheit*, II, 194-195.

[2] Voy. les observations de Strauss, *Die christliche Glaubenslehre* II, 288-289. La dogmatique de Philippi, coryphée du luthéranisme confessionnel, consacre 315 pages à l'office sacerdotal, sur 351 qui forment le chapitre complet du *munus triplex*. (*Kirchliche Glaubenslehre*, t. IV, sect. II).

[3] Le catéchisme socinien de Racovie (édit. latine de Moscorovius, 1609) consacre à la charge prophétique du Christ les pages 128-274 ; la brièveté des chapitres qui traitent de l'office royal (274-284) et de l'office sacerdo-

cultés exposées plus haut; tantôt il compromet l'unité de l'œu vre rédemptrice, tantôt il supprime la triade des fonctions messianiques.

Les dogmaticiens qui se renferment dans le champ clos de l'orthodoxie traditionnelle se trouvent d'ailleurs aux prises avec d'autres complications. Elles naissent du conflit qui s'établit entre la conception du triple office du Sauveur et la notion du double état du Christ. On sait que l'ancienne dogmatique protestante distinguait, dans l'existence du Fils de Dieu, deux phases principales : l'abaissement terrestre et l'exaltation céleste, *status inanitionis* et *status exaltationis*. Comment le double état du Christ est-il conciliable avec la triple fonction du Messie[1] ?

Le procédé le plus simple consisterait à faire rentrer le ministère prophétique dans la vie terrestre de Jésus, à faire coïncider l'œuvre sacerdotale avec la passion et la mort du Sauveur, et à identifier la royauté du Seigneur avec son exaltation à la droite de Dieu. Cependant cette division si facile et si naturelle en apparence n'est nullement une solution du problème. Sans parler de la scission profonde qu'elle fait dans l'œuvre une et harmonieuse du Christ, elle ne rend pas compte de quelques-uns des éléments les plus importants de la question.

S'il est vrai que la conscience chrétienne statue et postule un rapport organique et permanent entre le Seigneur et son Eglise, il faut que les trois offices du Christ se prolongent par delà la carrière terrestre de Jésus et se continuent dans son état de gloire[2]. Il n'est donc pas permis d'exclure le ministère prophétique et le ministère sacerdotal de l'activité céleste du Seigneur glorifié. Mais dans ce cas, comment définir la forme et le contenu de cette prophétie et de ce sacerdoce transcendants. Comment distinguer le ministère prophétique du Christ céleste et l'action de l'Esprit saint dans l'Eglise ou l'individu? Comment soutenir que l'œuvre sacerdotale du Christ, c'est-à-

tal (284-296) est caractéristique. Lire le commentaire de M. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Band III, Freiburg i. B., 1890. p. 677-689

[1] Ritschl III³, 408; Frank, *ouv. cit.* II, 196-197.

[2] Dorner, *ouv. cité*, II, 486; M. Gretillat, II, 276 sq. 356 sq. 440 sq.

dire son sacrifice expiatoire, se continue et se perpétue réellement dans le ciel ? Dira-t-on que l'activité sacerdotale du Rédempteur se poursuit sous la forme de l'intercession ? La réponse n'est pas concluante. Quand même l'on verrait dans cette intercession autre chose qu'une image saisissante et profonde de la portée universelle et de l'efficacité permanente de l'œuvre du Sauveur[1], il faudrait avouer que l'intercession du Seigneur glorifié est une « fonction » essentiellement différente du sacrifice accompli par le Sauveur sur la terre. D'autre part, ceux qui confondent la royauté du Christ avec son ascension et sa participation à la gloire céleste ou à l'activité divine, se mettent en contradiction avec quelques déclarations de Jésus lui-même et avec tout l'ensemble de son œuvre messianique : Jésus a été roi pendant son ministère terrestre, il s'est dit roi et a fait œuvre royale ; pendant son activité humaine il a exercé sa royauté spirituelle et il a fait du Calvaire le trône de sa gloire.

On a beau faire l'essai de toutes les combinaisons possibles, on ne réussira pas à mettre d'accord le cadre des trois fonctions messianiques et le schéma du double état du Christ.

Telles sont les objections générales que soulève la notion dogmatique qui fait l'objet de cette étude. D'autres difficultés portent non plus sur la totalité du *munus triplex*, mais sur chacune des trois fonctions prise à part et indépendamment l'une de l'autre.

Considérons d'abord l'office prophétique. Ce terme, par lequel on désigne l'enseignement de Celui qui parlait avec autorité et non comme les pharisiens, ne répond que très imparfaitement au caractère distinctif du témoignage religieux de Jésus. Jésus n'a pas été un prophète à l'instar de ceux de l'an-

[1] Calvin, *Adversus P. Caroli Calumnias*, 1545 (Corpus Reformatorum, Calvini opera, VII, 330) : Mors enim eius (Christi) æterna est quædam intercessio pro peccatorum remissione, resurrectio pro vita æterna.... Si huic intercessioni certas et definitas petitiones affingamus, ridicule id facimus : quandoquidem per ipsam intelligendum nihil aliud est quam æterna mortis et resurrectionis Christi virtus. — Dans l'*Institution chrétienne* (édit. 1559), Calvin ne s'est pas maintenu à la même hauteur de spiritualité chrétienne. Voy. par exemple liv. III, chap. 20, § 18.

cienne alliance. La notion biblique emporte avec elle et implique, chez le prophète, le sentiment d'une inspiration à la fois supérieure et intermittente, d'une puissance extérieure et transcendante qui, à certains moments, s'empare de l'élu de Dieu, anime et domine son âme, le transporte et le pénètre, mais l'abandonne ensuite et ne lui laisse plus que la conscience de sa faiblesse naturelle et de son impuissance morale. Chez Jésus rien de pareil. En lui l'inspiration n'a pas ce caractère de transcendance et d'intermittence ; elle est l'état normal de sa conscience et l'effusion spontanée de sa vie intérieure ; aussi y a-t-il identité parfaite entre sa personne et son message ; il ne prêche pas une doctrine qui lui serait primitivement étrangère; les vérités qu'il exprime, il les tire du « trésor » de son cœur (cf. Mat. XIII, 52) ; il n'enseigne pas ce qu'il rêve ou ce qu'il espère, mais ce qu'il possède et ce qu'il est ; son témoignage religieux est la vibration prolongée de sa conscience, le rayonnement de sa vie, le don de son être tout entier. Que nous sommes loin de la prédication des prophètes et combien la formule de la fonction prophétique du Christ traduit mal l'originalité incomparable de la conscience et de l'enseignement du Fils de l'Homme !

Il en est de même de l'œuvre sacerdotale. Schleiermacher a relevé avec beaucoup de vigueur et de précision les incohérences qui règnent entre le ministère du Christ et le sacerdoce d'Israël. L'analogie entre les rites théocratiques et les faits évangéliques ne peut être établie que d'une manière toute générale, à l'aide d'une exégèse allégorique et spiritualiste comme celle de l'épître aux Hébreux. Le parallélisme des deux alliances échouera toujours contre un fait capital avec lequel la typologie chrétienne est obligée de compter : Jésus est à la fois sacrificateur et victime. L'immolation volontaire de sa vie offerte en rançon pour les siens imprime à l'œuvre sacerdotale du Sauveur son cachet unique et ineffaçable. C'est dire qu'il existe une différence radicale entre les traditions religieuses du culte lévitique et le principe nouveau de l'économie chrétienne. En d'autres termes : pour conserver dans son système dogmatique la notion du sacerdoce de Jésus-Christ il faut que

le théologien transforme d'abord cette notion ; la formule du *munus sacerdotale* ne peut se maintenir dans la dogmatique chrétienne qu'à la condition d'être idéalisée par la révélation évangélique. Peut-on en vouloir au dogmaticien qui, faisant un pas de plus, essaye de donner à cette idée nouvelle une expression nouvelle et qui, sûr de sauvegarder l'esprit, ne craint pas de laisser tomber la lettre[1] ?

Il se décidera moins facilement peut-être à renoncer à la dernière des trois désignations, l'*officium* ou *munus regium*. La royauté de Jésus-Christ ! Ce terme n'est-il pas la traduction fidèle et lumineuse de la foi du chrétien ? En appelant Jésus notre Seigneur, ne proclamons-nous pas sa royauté ? Ne confessons-nous pas qu'il a le pouvoir et le droit d'exercer une souveraineté à laquelle nous rendons nous-mêmes hommage ? Loin de moi de le nier ! Oui, nous souscrivons de tout notre cœur à l'interprétation que Luther a donnée du *Credo* en ramenant le contenu essentiel du deuxième article à cette affirmation capitale : « Je crois que Jésus-Christ est mon Seigneur, *quod sit meus Dominus*[2]. » Tel est bien aussi le témoignage unanime de l'Eglise primitive, le consensus religieux de la théologie apostolique. Que dis-je ? Telle est la déclaration solennelle et la souveraine revendication du Fils de l'Homme. L'affirmation de sa messianité révèle et atteste sa position unique et insurpassable dans le royaume de Dieu, sa dignité de fondateur et de chef de ce royaume, le pouvoir et le droit qu'il a de dire : « Tout m'a été donné par mon Père » (Mat. XI, 27 ; comp. XXVIII, 18). Nous le savons désormais et nous le redisons avec tous ses disciples : « Jésus-Christ est Roi ; voici pourquoi il est né, voici pourquoi il est venu dans le monde : pour rendre témoignage à la vérité. » (Jean XVIII, 37.)

Et cependant, il suffit de rappeler les paroles dans lesquelles

[1] Les autres objections qu'on a élevées contre la notion de l'office sacerdotal du Christ me semblent peu importantes au prix de celle que je viens d'exposer. Sur quelques-unes des difficultés de la notion reçue voyez SCHWEIZER, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche* II, 399, 411-412 ; RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung*, III³, 405-406 ; M. KRAUSS, *étude citée*, p. 612-614.

[2] LUTHER, *Catechismus minor*, Pars II, § 4.

se traduit notre foi au Seigneur, pour reconnaître aussitôt que cette foi n'est qu'imparfaitement rendue par la notion de l'office royal du Christ. En effet, la royauté du Sauveur n'est pas un attribut distinct et particulier de Jésus, une fonction spéciale qu'il exerce à côté de ses autres ministères, je ne sais quelle charge ou quelle dignité dont il est revêtu indépendamment de celles qu'il possède. La royauté de Jésus-Christ exprime, aux yeux de ses croyants, la totalité parfaite de son œuvre et le caractère propre de sa personne. Il nous est impossible de lui décerner un titre qui ne soit pas exprimé ou supposé par ce nom qui l'emporte sur tous les noms (Phil. II, 10). La royauté de Jésus-Christ absorbe et embrasse dans son sein ce que l'école a appelé l'office du prophète et celui du prêtre. Sa royauté se réalise et s'exerce par l'activité prophétique et sacerdotale. S'il a fondé un royaume spirituel et universel, s'il a été le créateur d'une communauté animée de son esprit et vivant de sa vie, s'il a été le chef et l'initiateur d'une humanité nouvelle, c'est parce qu'il nous a révélé Dieu en se révélant lui-même, c'est parce qu'il s'est donné à nous en s'immolant sur la croix. N'est-il pas évident que, — pour employer la terminologie reçue, — les fonctions prophétique et sacerdotale rentrent l'une et l'autre dans l'*officium* ou le *munus regium*, synthèse de tous les attributs et de toutes les énergies de Jésus-Christ, interprétation complète et authentique des noms Χριστός et κύριος, seule formule qui puisse convenir et suffire à notre foi au Seigneur, puisque nous y saisissons tout ensemble la grandeur suprême qui nous courbe à ses pieds et le lien indissoluble qui nous attire sur son cœur[1] !

[1] Cf. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* 1³, 521 ; 111³, 403-405. L'auteur a fort bien montré que l'office prophétique et l'office sacerdotal, irréductibles l'un à l'autre, sont compris tous deux dans l'office royal; mais il a eu le tort de conserver le schéma en le modifiant : Jésus est, dit-il, le prophète royal et le sacrificateur royal. Le maintien de cette terminologie est un concession faite à la tradition dogmatique ; bien qu'elle puisse invoquer l'autorité de Calvin et de Schleiermacher et qu'elle ait trouvé des imitateurs, cette accommodation n'est commandée par aucun intérêt religieux ou scientifique. M. Lipsius a été mieux inspiré en rompant complètement avec la formule consacrée, dont il interprèt

IV

Le lecteur qui a eu la patience de suivre ces développements souvent arides et minutieux, n'aura pas de peine à dégager de nos observations critiques les éléments d'une réponse positive au problème à résoudre.

Symbole facilement saisissable de la parenté qui règne entre l'ancienne et la nouvelle alliance, la formule du *munus triplex* a sa place dans le langage populaire de la prédication et de l'enseignement catéchétique. Dépourvue de toute précision et de toute rigueur scientifique, elle doit être éliminée de la dogmatique, c'est-à-dire de l'exposition systématique de la foi chrétienne. Aucun des arguments par lesquels on a cherché à l'étayer ne résiste à un examen sérieux et indépendant. La preuve exégétique, la preuve historique, la preuve dogmatique sont également insuffisantes.

Il est possible cependant de retenir et de développer le contenu essentiel du *schéma* ternaire de l'œuvre du Christ. De l'étude historique qui précède il ressort clairement qu'un double point de vue domine la sotériologie dogmatique. Pendant longtemps nos anciens dogmaticiens ne connurent qu'une dualité d'offices, et la tricotomie des fonctions messianiques n'a été formulée qu'après des hésitations et des tâtonnements qui ne laissent pas que d'être caractéristiques et instructifs [1]. C'est qu'en effet l'œuvre du Rédempteur se présente à la foi chrétienne, partant à la pensée dogmatique, sous un double aspect. La conscience religieuse du fidèle saisit et embrasse en Jésus-Christ la révélation parfaite de Dieu ; la conscience morale du croyant reconnaît et salue en Jésus-Christ la manifestation accomplie de l'homme. En lui et par lui nous apprenons, par la plus décisive des démonstrations, par l'expérience directe et immédiate, ce que Dieu est pour nous et ce que nous sommes pour Dieu. Si je ne me trompe, ces deux faces du problème

d'ailleurs et maintient la signification religieuse. *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, 1876, § 607, 608, 614.

[1] Cf. A. Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche* II, 391-392.

sotériologique répondent exactement à ce que l'ancienne dogmatique appelait la charge prophétique et la charge sacerdotale du Christ. « Le rôle de médiateur, dit M. Gretillat[1], renferme en lui deux rapports opposés, l'un selon lequel Christ est le représentant de Dieu auprès de l'humanité déchue, l'autre selon lequel il représente l'humanité déchue devant Dieu. »

Est-ce à dire que notre dogmatique sacrifie la royauté de Jésus-Christ? Bien au contraire, elle l'établit sur une base plus large et plus ferme que ne fait l'orthodoxie traditionnelle. En analysant les deux faces de l'œuvre rédemptrice du Christ, nous expliquons dans quel sens il est notre Seigneur, ou, pour user des termes reçus, de la prophétie et du sacerdoce du Sauveur nous concluons à sa royauté.

En brisant le cadre dans lequel on a souvent enfermé la doctrine de l'œuvre du Christ, nous ne sacrifions aucun élément de la révélation et nous ne portons aucune atteinte à la piété. Résoudre la tricotomie messianique en une double manière d'envisager la rédemption accomplie par le Sauveur, substituer aux catégories de la pensée juive les notions universellement accessibles de la religion et de la morale, proposer la simplification d'une doctrine à la fois indécise et compliquée, ce n'est pas affaiblir ou mutiler la pensée chrétienne, c'est l'affranchir et la fortifier, c'est surtout la concentrer tout entière sur les intérêts vivants et permanents de la foi qui, dégagée d'une terminologie subtile et surannée, brille d'un éclat plus pur et gagne en énergie et en fécondité.

[1] *Dogmatique*, II, 258-259.

L'AUTORITÉ EN MATIÈRE DE FOI D'APRÈS M. DOUMERGUE

ET LA CRISE ACTUELLE[1]

PAR

ALFRED LAUFER

Tous ceux qui se sont intéressés aux récentes discussions sur le problème de l'Autorité ont lu avec attention le petit volume de M. Doumergue. Ils espéraient y trouver quelque lumière. Nous trompons-nous en affirmant que beaucoup ont été déçus, que plusieurs auront répété avec un ancien prophète : « Nous attendions la lumière, et voici les ténèbres. » (Esaïe LIX, 9.)

Dans ces conditions l'œuvre de M. Doumergue vaut-elle la peine d'être sérieusement examinée? Nous en avons douté un moment. Mais le sujet traité est si grave, qu'il faut tout essayer pour l'élucider. Et de plus, l'indécision, le vague qui se cache sous les affirmations oratoires de M. Doumergue, correspond si bien à l'état d'esprit d'un grand nombre parmi nous qu'il importe d'en sortir. Pour ces deux raisons, je prends la liberté de présenter les observations qui suivent et de rappeler quelques paroles d'hommes autorisés.

Commençons par quelques remarques préliminaires :

1° Et tout d'abord contestons le terme de « Nouvelle Ecole » qui devient courant. C'est un fantôme que cette « Nouvelle Ecole » ! Nous n'y croyons pas plus que M. Monod ne croit en

[1] *L'Autorité en matière de foi et la nouvelle école*, par E. Doumergue. Lausanne et Paris, 1892.

avoir écrit « Le Manifeste ». Sans doute, lorsqu'il s'agit de pourfendre les vieux orthodoxes, qui se font rares, d'attaquer l'ancienne dogmatique, qui est bien chancelante, nous voyons marcher à la bataille en rangs serrés MM. C. Secrétan, Dandiran, Astié, Sabatier, Lobstein, Chapuis, Monod. Mais nous serions bien surpris si ces vaillants hommes réussissaient à se mettre d'accord pour rédiger une dogmatique chrétienne! Ce qui les unit, c'est la méthode, c'est la tendance à simplifier la dogmatique, à réagir contre les spéculations théologiques et la métaphysique religieuse, c'est le désir d'appliquer à la science théologique les procédés de la méthode expérimentale et historique, c'est le besoin de saisir le christianisme par son côté pratique et vivant plutôt que théorique, c'est par-dessus tout la conviction que la vérité se légitime d'elle-même au cœur sincère, à la conscience droite.

Cette école, ou plutôt cette tendance est bien vieille déjà; c'est la tendance mystique, qu'il faut se garder de confondre avec le mysticisme. Et, chose étonnante, le débat actuel n'est que la répétition de celui qui s'est produit, il y a quarante ans, entre M. le professeur Ullmann, traduit par M. Sardinoux de Montauban, et M. de Gasparin. Pour comprendre la polémique d'aujourd'hui, il faut relire les deux traités d'Ullmann sur l'*Essence du christianisme* et l'*Essence de la mystique*[1], deux traités d'une actualité étonnante. M. Monod pourrait en citer des pages entières en réponse à M. Doumergue.

« Il m'accuse, dit Ullmann en parlant de M. de Gasparin, d'antipathie pour le dogme, d'indifférentisme, d'hostilité envers l'Ecriture et même d'incrédulité; et il redoute les plus funestes effets pour ses concitoyens, de la tendance théologique dont il me croit l'organe. Il se sent obligé de résister à ses commencements avec toute l'énergie de son esprit. Aussi sa polémique est-elle vive et ardente; mais elle est loin d'être aussi solide que son zèle est éclatant. D'emblée M. de Gasparin se montre fort peu disposé à comprendre l'auteur. Aussi se laisse-t-il entraîner à de bien grandes injustices.... Il détache les passages qu'il cite de leur contexte naturel; il part d'une fausse suppo-

[1] Paris, Ducloux, 1851, 1852.

sition sur le but de mon livre ; et dès lors il explique dans le plus mauvais sens et ce qu'il renferme et ce qu'il ne contient pas, mais qui, d'après lui, devrait s'y trouver[1]. »

Mais chose plus étonnante encore, ce même débat s'est déjà produit il y a 350 ans ! Le même jour et à la même heure où M. Monod présentait sa thèse à la faculté de théologie de Paris, la Sorbonne accueillait avec sympathie une remarquable thèse de doctorat, en deux volumes de 500 pages, de M. F. Buisson sur Sébastien Casteillon. Voici ce que dit l'auteur dans sa préface : « Plusieurs pages, et les pages de doctrine capitale du travail original de M. le pasteur L. Monod sur le *Problème de l'autorité*, rééditent avec une ressemblance d'autant plus saisissante qu'elle s'ignore, quelques-unes des thèses vingt fois énoncées par Casteillon sur la véritable autorité, sur la véritable inspiration, sur la véritable foi. Et l'on ne s'étonne plus qu'à trois siècles de distance ces deux protestants se rencontrent jusque dans les mots, quand on a remarqué l'identité de leur principe fondamental : « la foi n'est pas la croyance », dit le moderne ; « *fides non intellectûs sed voluntatis est,* » disait son devancier du seizième siècle ; l'un définit la foi une « énergie de l'âme », l'autre dit : « *fides, christiana virtus.* » Tous deux écrivent mot pour mot que « *l'inspiration* peut se trouver sans *l'infaillibilité,* » tous deux affirment que « l'autorité de la Bible réside dans celle de l'esprit, c'est-à-dire dans une autorité vivante qui opère sur les esprits, comme une puissance active, éducative, qui discipline, corrige, forme à la justice de vrais hommes, des hommes de Dieu[2], » tous deux enfin entendent « que croire en Jésus-Christ, c'est non le répéter, mais le suivre; que son disciple est non pas celui qui sait rendre correctement ses idées, mais celui qui reproduit sa vie sur la terre. »

Et après avoir mentionné la leçon d'ouverture de M. Stapfer qui « consacrait tous les grands principes qui caractérisent la Réforme dans la Réforme, et les plaçait sous les auspices du véritable inspirateur du protestantisme moderne, Alexandre Vinet, » M. Buisson ajoute : « Nous n'avons garde de contre-

[1] Mystique, p. 8,9.
[2] 2 Tim. III, 16,17.

dire à cette filiation, que tout justifie ; nous demandons simplement le droit de la prolonger dans le passé et de rappeler à cette « jeune théologie » un ancêtre oublié que nous serions tenté d'appeler, si ces rapprochements n'étaient toujours défectueux, le Vinet du seizième siècle[1]. »

2° Relevons ensuite l'usage abusif et faux que M. Doumergue fait du nom de Scherer. Le jour même (15 janvier 1892) où paraissait à Lausanne l'ouvrage qui nous occupe, M. Draussin écrivait dans l'*Eglise libre* : « M. Astié[2] réfute victorieusement la prétention de solidariser la méthode de Vinet avec celle de Scherer et enlève à ceux qui seraient tentés de faire de lui-même ou des théologiens qui pensent comme lui des disciples de Scherer la possibilité de soutenir loyalement une pareille thèse. »

Et puis le procédé qui consiste à tout réduire en « *isme* » est bien vieilli et bien peu sérieux ! Darbysme ! anglicanisme ! piétisme ! mysticisme ! subjectivisme ! rationalisme ! sont des arguments d'autorité qui n'effrayent plus les gens intelligents. Je ne puis faire un crime à M. Monod d'avoir accepté certaines paroles de Scherer. Je puis trouver admirable et parfaitement vrai le cantique :

Je suis à toi ! gloire à ton nom suprême !
O mon Sauveur ! je fléchis sous ta loi,

bien qu'il soit de Scherer. Comme je dois m'inscrire en faux contre le cantique :

Oui, Jésus a tout accompli....
Le courroux du Dieu trois fois saint
S'est épuisé sur la victime,
Dont le sang protecteur éteint
La foudre destinée au crime,

qui est d'un émule de Scherer, Fréd. Chavannes. Gardons-nous de juger les questions d'après les gens qui les présentent. Ju-

[1] *Sébastien Casteillon, sa vie et son œuvre (1515-1563).* Thèse de doctorat présentée à la faculté des lettres de Paris par Ferdinand Buisson, agrégé de philosophie. Paris, Hachette, 1892, t. I, p. 12-14.

[2] *Edmond Scherer et la théologie indépendante.* Lausanne, Georges Bridel & Cie, 1891.

geons-les plutôt en elles-mêmes. Autrement nous tomberions sous le coup de cette mordante parole du même Scherer : « La plupart des hommes se laissent déterminer dans leurs jugements par le nom des avocats, plus que par l'étude du dossier[1]. » Un trésor peut nous être donné dans un « vase de terre[2] » ou dans un vase d'argent, sans rien perdre ni rien gagner. Une vérité exprimée par Scherer a autant de valeur qu'une autre vérité exprimée par Vinet ou M. Doumergue. La vérité pour la vérité.

3° Et puisque nous désirons être vrai, reconnaissons que M. Monod et les auteurs attaqués par M. Doumergue ont prêté, sur plusieurs points, le flanc à la critique. Ils réagissent tous contre un point de vue qui leur semble faux ; et qui dit *réaction* dit presque toujours *exagération*. Ainsi, nous avons plusieurs fois été étonné, comme M. Doumergue, de voir le dédain professé par plusieurs pour les connaissances, les idées chrétiennes, pour l'élément intellectuel de l'Evangile. La réaction contre les dogmes est allée, en apparence, jusqu'au mépris du dogme. A force de parler de « la vie » et contre « l'intellectualisme », on a semblé établir un « divorce entre la vie et la pensée, » une incompatibilité entre la religion et la théologie, entre la piété et le dogme. M. Monod a senti ce défaut et a voulu rétablir l'équilibre dans la préface à la seconde édition de son livre.

Autre exemple : La manière dont M. Monod parle de l'Eglise ne me paraît pas juste. On peut être individualiste ou indépendant sans méconnaître les droits de la collectivité. La thèse de M. Monod contient des affirmations sur l'Eglise qui permettent à M. Doumergue de dire avec raison : « Comment ne pas voir là un reste de cet individualisme radical qui considère la société comme un malheur ; qui, au fond, ne comprend pas la société, ne voit dans la société qu'une gêne inévitable, mais une gêne pour l'individu ? » (p. 149.)

Des propos comme ceux qui ont été tenus contre toute autorité objective, contre l'Ecriture sainte, contre l'utilité du mira-

[1] Mélanges, p. 3.
[2] 2 Cor. IV, 7.

cle pour confirmer la foi, provoquent des affirmations en sens opposé, également exagérées, et, loin de servir la cause de la vérité, risquent de la compromettre pour longtemps.

« Au sens le plus général, la Mystique, a dit Ullmann, est cette tendance de la vie chrétienne et de la théologie qui défend une saine subjectivité contre un faux objectivisme, et les besoins de l'âme ainsi que de l'expérience personnelle contre les excès de l'intellect, de la légalité, de la doctrine et de la lettre ; cette tendance qui cultive les parties profondes de la foi que la pensée est impuissante à traduire toutes en un clair langage, et qui trouve un cachet mystérieux empreint sur tous les degrés de la connaissance.... Mais la mystique dégénère en mysticisme quand elle ne s'en tient pas au solide et vrai fondement, et ne sait pas garder la juste mesure.... La mystique se change en mysticisme quand à l'union morale avec Dieu se substitue l'union de nature, à la vie intérieure appuyée sur la parole divine, un spiritualisme idéalisant, à une conscience réfléchie du dogme, la haine du dogme, à l'ordre moral fermement établi, le bon plaisir de l'individu, et à un commerce raisonnable de pensées, une sentimentalité exclusive et concentrée[1]. » On le voit, la pente est glissante, il faut veiller pour l'éviter.

I

Abordons maintenant le traité de M. le professeur Doumergue.

Nous aurions beaucoup à dire de ses « définitions ! » C'est une belle chose qu'une définition, mais à deux conditions, qu'elle soit possible et qu'elle soit juste. Or, je doute que dans le domaine religieux et moral, tout puisse se réduire en définitions exactes, en formules précises. Je dirais volontiers que « de toutes les réalités, les plus réelles sont celles qui se définissent le moins[2] ». Puis, chose plus grave, je crois que M. Doumergue, en voulant faire la leçon à ses « contradicteurs », a passé à côté des questions. Il me semble même n'avoir pas pris la peine de

[1] *Mystique*, p. 35, 37, 41.
[2] Casteillon, p. XII.

comprendre le point de vue de ceux qu'il se croit obligé d'attaquer. Il exagère leurs idées, il les fausse, les caricature même pour mieux pouvoir les combattre, tant et si bien qu'on peut lui appliquer ces paroles presque textuelles de M. Monod [1] : « Il lui arrive de condamner comme miennes des assertions que je me suis employé à combattre et de prendre contre moi la défense de thèses qui me sont particulièrement chères. » C'est ainsi qu'après avoir beaucoup critiqué, il arrive, sans le savoir peut-être, aux mêmes conclusions que M. Monod en ce qui concerne les notions d'autorité, de foi et de conscience.

A. L'autorité. — Il y a certainement du vague dans la manière dont M. Monod emploie le terme d'autorité ; mais la pensée de MM. Scherer, Secrétan et Dandiran était assez claire pour ne laisser aucun doute.

En disant que l'« autorité, c'est ce qui ne se discute pas », que « l'autorité ne se prouve pas », en réclamant pour l'autorité « l'évidence », l'on entend parler au point de vue absolu et viser Dieu. M. Doumergue parle toujours au point de vue relatif, il ne pense qu'à l'autorité des Saintes Ecritures. De là sa définition : « Une autorité que je ne puis contester n'en est pas une pour moi. »

« Nous ne discutons pas, répond M. Monod, le fait de l'autorité dans la vie humaine, ni son droit relatif, mais le droit absolu de l'autorité. Y a-t-il des autorités ou une autorité qui s'impose à nous d'une manière absolue [2]. »

M. Doumergue n'a pas compris cette distinction et il s'égare. Sans doute, il y a des autorités, personne ne l'a jamais contesté. Il y a des autorités, des choses ou des gens qui ont certains droits de se faire écouter, obéir, de s'imposer, de réclamer soumission dans certains domaines. Ainsi l'on dit d'un savant ou d'un livre qu'il est une autorité ou qu'il a de l'autorité ; on parle de l'autorité d'un chef de famille ou d'Etat. On en vient même, par manière de parler, à désigner le gouvernement d'un pays ou d'un endroit sous le nom de « l'autorité ». Mais tout cela est relatif à une certaine sphère de l'activité, de la

[1] *Evangile et Liberté*, 1892, p. 13.

[2] Doumergue, p. 234.

pensée ou de la vie humaines. Dans leurs domaines respectifs, ces autorités sont légitimes, elles doivent être reconnues et acceptées; mais hors de leur domaine, ces autorités n'ont point d'autorité. Et même sur leur propre terrain aucune de ces autorités relatives ne saurait être considérée comme infaillible.

Un gendarme, selon l'exemple réédité par M. Doumergue, un gendarme est sans doute une autorité, dans un certain domaine, et dans ce domaine son autorité doit être acceptée. Mais si le gendarme de Montauban s'avisait de juger le style de M. Doumergue, ou sa manière de critiquer, ou sa notion sectaire de l'Eglise, l'honorable professeur *pourrait* s'insurger! Bien plus, si les lois qu'applique le gendarme sont immorales, son autorité *doit* être contestée[1].

Un chef d'Etat a le droit de se faire obéir. Son autorité est légitime, dans le domaine de l'Etat; mais quand Louis XIV voulut dominer sur la conscience des protestants de France, non seulement ils purent, mais ils durent protester contre *une autorité* au nom de *l'autorité*. J'ai peine à croire que M. Doumergue leur donne tort.

Il y a donc des autorités relatives, valables dans certains domaines, pour certains hommes et dans un temps donné, autorités faillibles, revisables qui n'ont d'autorité que dans la mesure où elles sont l'expression de l'autorité.

L'autorité, au sens absolu, c'est l'être qui a le droit absolu de commander, de se faire obéir dans tous les domaines; c'est la personne dont les ordres ne *doivent* pas se discuter, bien qu'ils *puissent* être discutés. Cette autorité absolue, souveraine, unique, c'est Dieu.

Dans ce sens Scherer a eu raison de dire « une autorité que je puis contester, (c'est-à-dire que j'ai le droit de contester), n'en est pas une pour moi ». Et M. Doumergue a eu tort d'opposer cette contre-définition : « une autorité que je ne puis contester n'en est pas une pour moi. » Mais, au fond, il y a un malentendu, et c'est ici le cas de rappeler le mot de La Rochefoucauld, je crois : « Quand on ne s'entend pas, c'est toujours faute de s'entendre. » Le verbe pouvoir n'est pas pris

[1] Voir *Vinet*, par Rambert, t. I, p. 186, sq.

les deux fois dans le même sens: Scherer le prend dans le sens d'avoir le droit (dürfen); M. Doumergue le prend dans le sens d'avoir la possibilité (mögen).

Sans doute on *peut* contester l'autorité de Dieu et s'y soustraire, comme on *peut* soutenir que 2 et 2 font 5; mais, dans les deux cas, en sortant de l'ordre, du droit, du vrai. Contester, discuter même l'autorité de Dieu, c'est être dans le domaine moral ce qu'est le sot dans le domaine intellectuel. Refuser d'obéir à Dieu, c'est possible, évidemment, mais en devenant un «nabal», un insensé et un pécheur. Et ce fut le cas de Scherer dès le moment où il crut pouvoir discuter l'autorité de la conscience, où ses ordres sacrés ne lui apparurent plus «clairs comme le jour», car, a dit Vinet, « si c'est une impiété de nier Dieu, c'en est une aussi grande de nier la conscience qui est sa voix, son organe, son représentant dans nos âmes[1]. »

Pour n'avoir pas pris la peine de comprendre ses adversaires, ou pour avoir voulu leur donner une leçon de logique, M. Doumergue en est venu à confondre la nue possibilité avec le droit, la liberté de choix avec la liberté réelle, et à écrire cette énormité: « Pour trouver l'autorité vraie, l'autorité dans le sens plein et absolu du mot,... il faut arriver à deux êtres dont l'un a le droit absolu de commander et dont l'autre a la puissance absolue de contester, de résister, de désobéir. » (p. 32-33.) Conclusion: « la liberté parfaite » est la possibilité de pécher !

Bien plus, il en est venu à nier que Dieu soit une autorité pour lui, puisque d'une part (p. 31), « une autorité que l'on ne peut contester n'en est pas une » et que d'autre part (p. 177) « il ne peut venir à la pensée d'un homme de contester, de critiquer, de juger une pensée, une volonté authentique de Dieu. »

Mais passons. En réalité M. Doumergue signerait cette parole de Scherer : « L'idée de Dieu implique l'idée d'autorité, puisque l'homme est tenu d'accepter ce que Dieu dit ou ce qu'il veut, par cela seul que Dieu le veut et le dit. » Il n'y a

[1] Vinet, *La liberté des cultes*, p. 361.

donc pour lui, comme pour M. Monod, pas d'autre autorité absolue, incontestable, infaillible que Dieu perçu par la conscience : « l'absolu en nous révèle l'absolu hors de nous. » (p. 49.)

B. La foi. — Dieu, l'autorité absolue, s'offre à nous sous les traits du bien et du vrai, qui participent de la même évidence, comme de la même autorité que lui. Il suffit de les voir, mais il faut les voir pour en reconnaître l'autorité. La foi contemple et saisit le vrai religieux comme le bien moral. Nous dirions donc avec Scherer, mais en unissant le domaine moral au domaine religieux : « Il est une autre sphère que celle ... du beau, du vrai, du sensible, je veux dire celle de Dieu, et nous sommes doués d'un organe spirituel qui forme notre nature la plus élevée et par lequel nous percevons Dieu et les choses de Dieu. Cet organe, c'est l'âme (le πνεῦμα), cette perception, c'est la foi [1]. »

M. Monod reprend la même pensée. Dans une image courante, il compare la vérité religieuse à la lumière et il dit que la foi est à la vérité ce que la vue est à la lumière. « Le soleil des esprits, c'est la vérité. Menez-moi où elle brille. C'est le premier service que vous pouvez me rendre. Si je ne parviens pas alors à la discerner, ou bien vous m'avez trompé, ou bien c'est à mon œil qu'est toute la faute. Dans l'un et dans l'autre cas, ce ne sont pas vos affirmations les plus impérieuses, ce ne sont pas les plus solennelles assurances de toutes les autorités qui y changeront quoi ce que soit. »

Cela nous semble incontestable. M. Glardon dit de même dans un récent article[2] : « La vérité se recommande d'elle-même au cœur et à la conscience. Il suffit qu'elle se manifeste dans sa nue simplicité pour que quiconque ne ferme pas les yeux de parti pris, reconnaisse son existence et du même coup son autorité.... La vérité en se manifestant fait une impression sur le sens de la vue morale. On la perçoit immédiatement, elle n'est pas pour l'âme le fruit d'un raisonnement. »

Eh bien, M. Doumergue n'a pas compris. Il argumente sur

[1] *Revue de Strassbourg*, 1850, p. 68.
[2] *Chrétien évangélique*, 1892, p. 36.

cette image si lumineuse et il conclut que la « Nouvelle Ecole » est intellectualiste. Elle veut « voir, » elle réclame « l'évidence. » « N'est-ce pas une preuve et bien grave, s'écrie-t-il, que la foi de la Nouvelle Ecole se meut dans ce domaine de l'évidence qui s'appelle l'intellectualisme » (p. 35). Enfin il conclut : « évidence, intellectualisme ! »

Le fait est que M. Doumergue devait raisonner ainsi en partant de sa notion extérieure et relative de l'autorité. Si l'autorité peut se discuter, s'établir, se démontrer par des arguments quelconques ayant valeur probante, la foi doit être essentiellement un « acte de confiance, » un acquiescement volontaire à ces arguments, à ces preuves. Mais en s'attachant, pour définir la foi, à la notion de confiance, M. Doumergue n'aborde pas même la vraie question qui a été posée par Vinet dans les termes classiques de « foi d'autorité » et « foi d'expérience, » la question de savoir si la vie éternelle est une prime offerte à la crédulité ou bien une création du Saint-Esprit dans le cœur de « quiconque voit le Fils et croit en lui[1], » la question de savoir si le salut est affaire de croyances ou de foi, c'est-à-dire de relations personnelles avec Dieu !

Pour autant que je le sais, l'école mystique entend par foi d'autorité cette foi de confiance en Pierre, Jacques et Jean, qui n'a pas mis l'âme en contact avec Dieu. « Je crois par autorité, disait Scherer, lorsque j'admets un fait, une science sur l'assertion d'un savant, un préjugé à cause du consentement universel, un dogme par cela seul que l'Eglise l'enseigne ou que l'Ecriture le renferme. » Qu'on ne puisse se passer de cette foi d'autorité en religion, qu'elle soit le point de départ pour un grand nombre, c'est incontestable. M. Monod l'a dit longuement. Mais que ce soit la foi évangélique, non[2]. Cette foi-là est insuffisante, fût-elle aussi éclairée que celle d'un théologien et aussi orthodoxe que celle de M. Doumergue. La vraie foi suppose la connaissance de la vérité, la confiance en la vérité, la volonté de s'y soumettre, mais de plus, mais essentiellement, la foi qui sauve est la vue et l'appropriation de la vérité. « Dès

[1] 1 Jean VI, 40.
[2] 1 Jean II, 23-25.

ici-bas, déclare Vinet, la vue est le caractère idéal de la foi ; tout ce qui est au-dessous n'est pas rigoureusement la foi ; la foi qui n'est point une vue est une chimère ; et dans un sens moral et spirituel, il faut voir, toucher et goûter pour croire [1]. » Comparez 1 Jean I, 1-4, 2 Cor. III, 16-IV, 6.

C'est là l'expérience qu'ont faite tous les vrais chrétiens dans tous les lieux et dans tous les temps. Spurgeon, après avoir pendant longtemps et vainement cherché le salut dans la croyance, entendit un jour une prédication sur ces mots : « Regardez à moi, et vous serez sauvés. » (Esaïe XLV, 22.) Le prédicateur le fixant, lui dit : « Jeune homme, vous êtes dans l'angoisse, vous n'en sortirez qu'en regardant à Christ. Regarder, regarder, regarder, tout est là ! » Et le grand prédicateur qui raconte ceci, ajoute : « Je discernai immédiatement le chemin du salut. Oh ! comme à ce moment je tressaillis de joie ! J'ignore ce que cet homme ajouta, je n'y prenais plus garde, étant possédé par une seule pensée : Je regardais ! J'aurais pu regarder jusqu'à ce que les yeux me sortissent de la tête [2]. »

Voilà la foi qui sauve ! C'est une foi personnelle « subjective », individuelle. Elle peut ne pas s'arranger toujours avec l'officialité et les règlements. Mais c'est la seule foi digne de ce nom. Et M. Doumergue l'accorde partiellement en déclarant que « tout chrétien doit aspirer à dire : Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi. » (p. 45.)

Nous voici donc en présence de Dieu qui en Jésus-Christ s'offre à nous comme « la vérité » et « la lumière », « l'amour » et « la sainteté ». La foi, « par un mouvement primitif, comme dit Ullmann [3], et par une aspiration primesautière de toute l'âme, antérieure et supérieure à toute démonstration rationnelle », nous met en relation avec Dieu. Mais cette activité de l'âme s'exerce dans une double direction, par le sens moral qui s'approprie le bien et par le sens religieux qui s'approprie le vrai.

C. La conscience. — Par la foi, la conscience morale discerne

[1] *Discours religieux*, 4e édition, p. 367.

[2] Comp. Secretan, *Civilisation et croyance*, 1re édit. p. 255.

[3] *Christianisme*, p. 107.

et s'approprie le bien moral. Je ne crois pas que personne s'avise de contredire M. Doumergue dans la distinction qu'il fait, à l'instar de Scherer[1], entre la conscience et la loi morale. Ce ne sera en tout cas pas M. Monod, puisqu'il indique comme autorité universelle non pas « la conscience », terme vague, équivoque, mais « l'obligation morale » ; puisque, après avoir déclaré que « la morale est juge des métaphysiques, » il ajoute « à condition toutefois qu'on n'entende pas par morale l'ensemble des règles qui gouvernent à une époque donnée une société donnée, mais le principe même de l'obligation. »

Mais cette distinction est théorique. En pratique le sentiment de l'obligation appelle les lois morales. Il ne dit pas seulement « tu dois », mais « tu dois faire le bien ». Et ce bien, le sens moral le cherche et le perçoit comme l'oreille l'harmonie, comme l'œil la lumière. Dès qu'il l'a vu par la foi, l'homme le reconnaît, et ce bien lui apparaît revêtu d'une autorité aussi absolue que la nue obligation morale. Pourquoi ? Si non parce qu'il y a harmonie préétablie entre la conscience et le bien, parce qu'il y a une virtualité de la conscience qui la pousse à tendre sans cesse à l'actualité. Mais alors cette actualité, cette conscience morale, comme on la nomme habituellement, n'est-elle qu'un mot, qu'une création de la subjectivité individuelle, comme semble le prétendre M. Doumergue ? Peut-on, comme il le fait, opposer « les lois[2] morales, produit de la raison humaine, variables et relatives, et la conscience (obligation morale) immuable, absolue (p. 48) ? » N'est-ce pas là contester l'objectivité du bien ? Nos lois morales ne sont-elles pas un reflet, un écho, un produit des lois éternelles et universelles de l'ordre créé par Dieu ? Ne sont-elles pas des réalités objectives, immuables que notre raison perçoit[3], mais ne produit pas, des manifestations souveraines de l'autorité suprême que l'homme reconnaît, qu'il doit accepter et qu'il ne peut contester sans pécher ? N'aurait-on pas tout aussi bien le droit de dire que les lois du monde matériel sont des « produits de la

[1] *Mélanges*, p. 12. Comp. Doumergue, l'*Autorité*, p. 48 note.

[2] M. Doumergue a peut-être voulu parler des notions morales ?

[3] 1 Cor. XIII, 12.

raison ? » Parce que mon œil perçoit la lumière et les objets dira-t-on qu'il les produit? Ah ! ce serait ici le cas de retourner à M. Doumergue une de ces épithètes qu'il distribue si volontiers et de lui dire que cette affirmation est rationaliste au premier chef.

Pour nous, nous croyons à l'objectivité du bien et par conséquent à l'autorité absolue des lois morales. Il y a des conquêtes morales, découvertes de l'homme ou révélations de Dieu, qui ne sont plus à faire. « Une vérité ne vient point au jour, a dit Scherer, un principe n'arrive pas à son avènement sur un point du globe, sans devenir virtuellement le bénéfice de toute la race. » Oui, il y a des préceptes qui incarnent le « tu dois » de la conscience, qui s'imposent avec une évidence absolue, et qui, dès qu'ils ont été connus et proclamés, font autorité pour toutes les consciences. Il y a des préceptes que l'homme n'a pas le droit de discuter, des préceptes qui sont des « paroles de Dieu. » Si quelqu'un ne les voit pas tels, aucune preuve, aucune démonstration ne lui ouvrira les yeux.

Mais ce bien objectif ne nous oblige que dans la mesure où nous l'avons perçu et connu. Et chacun, sous l'autorité absolue et universelle du sentiment d'obligation, doit établir sa morale selon les lumières qu'il possède, son tempérament, son époque et son milieu. Ce qui ne veut pas dire seulement que tous les hommes « arrivent à quelques idées morales, élémentaires, semblables , » (p. 48) mais que tous les hommes doivent arriver, non en vertu d'une convention, mais de par leur constitution morale, à percevoir et à accepter les mêmes lois morales. Si cela n'était pas, la prédication serait impossible.

M. Doumergue accorde qu'en morale, il n'y a que la méthode subjective qui puisse être employée. Le bien en soi nous échappe et il n'y a de bien pour nous que ce qui apparaît tel à notre conscience morale. Ce serait être infidèle à Dieu que de ne pas faire comme bien ce qui nous semble bien à un moment donné, car le bien se présente toujours à nous comme un ordre de Dieu. Abraham veut immoler son fils parce qu'il croit que « Dieu lui dit » de le faire. Ce qui ne veut pas dire que Dieu le lui ait réellement commandé. Ou, en généralisant,

ce qui ne veut pas dire qu'à un moment quelconque nous soyons en possession du bien absolu. « Nous marchons par la foi. » Nous avons toujours des progrès à faire, et plus nous en faisons, mieux nous voyons combien nous avons encore à en faire. Le bien est une réalité objective qui nous domine toujours.

D. La conscience religieuse. — Nous arrivons maintenant, je crois, à la question centrale : En est-il du domaine religieux comme du domaine moral, du vrai comme du bien ? Il est sans doute difficile de distinguer entre la conscience religieuse et la conscience morale. Elles sont identiques ; mais leurs manifestations sont différentes, et l'on a toujours distingué le sentiment religieux du sentiment moral. Partant de cette distinction de fait, a-t-on le droit de parler d'un sens religieux comme d'un sens moral ? Je le crois puisqu'il y a des hommes religieux qui ne sont pas des modèles de moralité et des hommes moraux qui font profession de n'avoir point de religion. J'avoue que je serais bien embarrassé de distinguer théoriquement entre le sentiment d'obligation et le sentiment d'absolue dépendance. S'il me fallait établir cette distinction, je dirais, sous toutes réserves, que le sentiment religieux vrai et complet n'est que le sentiment moral à la seconde puissance. Mais peu importe la définition. « Je ne dy autre chose que ce qu'un chacun fidèle expérimente en soi, si non que les paroles sont beaucoup inférieures à la dignité de l'argument, et ne sont suffisantes pour le bien expliquer. » (Calvin.)

Or ce sens religieux est-il quelque chose d'universel, et remplit-il dans la formation de nos convictions religieuses le même rôle que le sens moral dans la formation de nos convictions morales ? Le sentiment religieux a-t-il les mêmes droits que le sentiment moral ?

M. Doumergue faisant des « lois morales » un « produit de la raison, » doit répondre négativement, sans hésiter, à ces questions, car ce serait pour lui concéder que l'homme peut par lui-même et en dehors de la Révélation parvenir à la vérité religieuse. A ce point de vue, nous répondrions aussi négativement. Nous ne croyons pas, avec les rationalistes, que l'homme

soit le créateur de la vérité religieuse. Nous croyons que Dieu s'est révélé. Mais la question n'est pas là. Il ne s'agit pas de savoir si et comment Dieu s'est révélé. Il s'agit de savoir si le sens religieux peut nous dire, avec une certitude immédiate : Voilà la vérité ? A cette question, nous répondons affirmativement : — L'homme peut, en vertu de sa constitution religieuse et malgré la chute, reconnaître *dans la mesure où cela lui est nécessaire*, la vérité religieuse lorsqu'elle lui est offerte.

Scherer a dit avec beaucoup de raison : « Si les facultés de l'homme sont trop obscurcies pour qu'il puisse apprécier la vérité religieuse, elles le sont trop aussi pour qu'il puisse recevoir cette vérité[1]. »

M. Doumergue semble le nier. « Lorsque Paul exposa l'Evangile, les Juifs crièrent au scandale et les Grecs crièrent à la folie. Et Paul reconnut qu'ils n'avaient pas tort, à leur point de vue. Pour le cœur et pour la conscience des non chrétiens, le christianisme est une folie et un scandale. » (p. 79.)

Mais pourquoi en est-il ainsi ? Est-ce parce que le christianisme contredit la nature spirituelle et religieuse de l'homme ? Non point ! La vraie cause, c'est que l'Evangile blesse l'orgueil et l'égoïsme de l'homme naturel ; c'est que l'Evangile attaque le péché et en réclame le sacrifice, l'abandon ; c'est qu'il faut pour l'accepter être dans certaines dispositions morales qui répugnent au cœur naturel[2]. Mais l'Evangile en lui-même est fait pour l'homme et l'homme peut le reconnaître et l'accepter, sans avoir besoin qu'on lui en démontre la vérité et sans devoir se faire violence à lui-même.

Tous ceux qui, à Corinthe et ailleurs, accueillirent la prédication du salut n'étaient pas doués d'une constitution intellectuelle ou religieuse particulière. Ils n'avaient pas reçu une éducation morale ou philosophique différente de celle des adversaires de saint Paul. Ils n'étaient pas meilleurs qu'eux, moins déchus, moins corrompus, au contraire[3]. Il ne se convertirent pas à la suite d'un examen ou d'un raisonnement plus

[1] Mélanges, p. 6.
[2] Jean V, 40.
[3] Mat. XXI, 31, 32.

ou moins prolongé. Ils étaient tout simplement travaillés et chargés; ils avaient faim et soif de justice, ils voulaient être rassasiés; ils contemplèrent[1] Christ par la foi et ils trouvèrent dans son Evangile la réponse à leurs besoins les plus secrets et les plus profonds. Ils virent la vérité et ils la reçurent. En un mot, ils crurent. Le même procès s'accomplit encore aujourd'hui. Il n'y a pas deux chemins pour devenir chrétien : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé. »

Nous disons donc que le sentiment religieux naturel se trouve en présence de la vérité salutaire de Dieu en Jésus-Christ, dans la même situation que le sentiment moral en face du bien. Oui, malgré la corruption naturelle, l'homme qui le veut, peut par intuition voir et reconnaître la vérité et, l'accepter, entendre et comprendre la voix de Dieu et y répondre. S'il n'en était ainsi, il faudrait ou bien revenir à la prédestination absolue, ou bien déclarer que Dieu ne peut condamner personne. Quiconque croit à la responsabilité de l'homme doit admettre pour tout homme la possibilité de reconnaître immédiatement la vérité.

N'est-ce pas là le sens profond de ces paroles de Calvin lui-même : « Quant à ce que ces canailles demandent dont et comment nous serons persuadéz que l'Escriture est procédée de Dieu, si nous n'avons refuge au décret de l'Eglise : c'est autant comme si aucun s'enquéroit dont nous apprendrons à discerner la clarté des ténèbres, le blanc du noir, le doux de l'amer. Car l'Escriture a de quoy se faire cognoistre, voire d'un sentiment aussi notoire et infalible comme ont les choses blanches et noires de monstrer leur couleur et les choses douces et amères de monstrer leur saveur[2]. »

C'était là en tout cas une pensée chère à Vinet : « L'Evangile, a-t-il dit, est caché au fond de toute conscience, c'est-à-dire cet Evangile intérieur qui ne serait rien sans l'Evangile extérieur, mais sans lequel aussi l'Evangile extérieur ne serait rien. Car la Parole a toujours parlé, la Parole a parlé à tous; et quand elle s'est faite chair, c'est pour venir « vers les siens ». Il y a

[1] Gal. III, 1.

[2] Institution I, VII, 2.

donc au dedans de nous, dans notre dernier fond, si nous voulons descendre jusque-là, quelque chose qui rend témoignage à l'Evangile, et qui, incapable de l'annoncer à l'avance, est capable de le reconnaître lorsqu'il paraît[1]. »

Scherer a dit de son côté : « L'homme ne trouve pas en lui la connaissance des faits chrétiens, et par cela même que ce sont des faits, il ne saurait les connaître d'avance ; mais l'homme a en lui une virtualité religieuse à laquelle correspondent ces faits et au moyen de laquelle il les reconnaît et les reçoit comme éléments, désormais intégrants de sa vie religieuse[2]. » Et ailleurs : « Dire que l'homme porte en soi les virtualités de la Rédemption, ce n'est point porter atteinte à la liberté absolue du fait divin, c'est rappeler la belle pensée de Schleiermacher, d'après laquelle la création de l'homme a été consommée en Christ[3]. »

L'école mystique a toujours proclamé la nécessité pour l'homme de cette seconde création en Christ[4]. Pour elle, la nouvelle naissance est le point de départ de toute vie et de toute connaissance chrétiennes. Le premier effet de la foi vraie, de la contemplation de Christ est d'opérer en l'homme une transformation, une révolution qui n'est qu'une restauration.

Bernard Ochino, un mystique ami de Casteillon, disait déjà : « Quiconque croit par foy infuse « a le Saint-Esprit au cœur », comme dit saint Paul..... La foy humaine se change et se varie, elle croit tantost ceci, tantost cela, selon qu'elle est persuadée. Mais la foy infuse fait sentir à l'homme la bonté de Dieu de telle sorte qu'il est forcé de l'aymer et d'œuvrer en sa gloire. La foy humaine fait les hommes superstitieux, au lieu que la divine fait les hommes entiers, simples et purs. La foy humaine est comme une flamme peinte, que ne luist ne illumine ne ard et n'enflamme point. Mais l'infuse est une lumière de feu divin qui en ardant, illumine. La foy acquise ne fait aucunement changer de vie ne de mœurs comme fait celle qui

[1] Essai, p. 439.
[2] Mélanges, p. 13.
[3] *Revue de Strassbourg*, p. 86.
[4] Jean III, 3 ; 2 Cor. V, 17.

est infuse, laquelle te fait renaître et devenir filz de Dieu[1] ! »

Et M. Secretan, ce « penseur dont l'autorité dépasse celle de tous les autres, » a dit : « Conversion, régénératiou, voilà la cause de l'Evangile, que la théologie systématique a singulièrement perdu de vue. Le monde, lui, ne s'y trompe pas, c'est pourquoi l'Evangile est l'objet de sa haine... Ce que le christianisme exige, ce qui en fait l'essence, c'est un changement radical de direction, d'orientation et de mobiles, une véritable conversion ; notre langue ne possède aucun mot plus précis, ni mieux frappé que ce mot-là[2]. »

Nous avons toujours pensé et nous pensons encore que, sur ce point capital, il n'y a pas d'hésitation possible. L'homme ne naît pas chrétien, il le devient. (Sans cela, il n'y aurait plus lieu de parler de « conscience chrétienne ».) Mais pour devenir chrétien, l'homme n'a pas à faire violence à sa raison, à sa conscience. Il n'a qu'à accepter la vérité qui lui est apparue, à s'y soumettre avec fidélité, à y conformer sa vie. Il met ainsi le pied sur « le chemin du juste, où la lumière va croissant. » Le Saint-Esprit le conduira dans la vérité et sa conscience religieuse restaurée devient la conscience chrétienne.

E. La conscience chrétienne. — On s'est beaucoup moqué de « la conscience chrétienne » depuis M. Gretillat à M. Doumergue. « La conscience religieuse, dit ce dernier, joue un rôle capital, décisif, dans la Nouvelle Ecole. » Et après avoir confondu conscience religieuse et conscience chrétienne, raisonné fort logiquement, et montré que la conscience religieuse et chrétienne varie d'homme à homme, il conclut magistralement : « Nous ne définissons pas la conscience religieuse, nous la nions ! » (p. 60.)

Il faudrait pourtant s'expliquer. Nous avons montré ce qu'il faut entendre par conscience religieuse. Or à ceux qui contestent l'existence de cette conscience religieuse parce que ses manifestations varient de l'adoration la plus spirituelle au fétichisme le plus matériel, je ne sais vraiment que répondre. Voyons, quelqu'un contestera-t-il le terme de figure humaine parce

[1] Casteillon, t. I, p. 228.

[2] *Civilisation et Croyance*, p. 370.

qu'il n'en est pas deux qui se ressemblent, parce qu'il y a un abîme entre un Caucasien et un pauvre Papou? Un sophiste peut-être! Eh bien, c'est être pire qu'un sophiste que de contester le terme de conscience religieuse, comme s'il ne correspondait à rien de réel, d'universel.

Et la conscience chrétienne? Nous entendons par là le sens religieux et moral du chrétien, de l'homme né de nouveau, développé par l'Evangile, éclairé par le Saint-Esprit. Pour ceux qui croient à la régénération, à la vertu de l'Evangile, à la puissance du Saint-Esprit, la conscience chrétienne n'est pas seulement « une des formes de la raison » : c'est une création de Dieu. Différente de chrétien à chrétien, elle est une pourtant chez tous ceux qui sont « nés de Dieu. » Et quand elle parle, elle doit être écoutée. Contestera-t-on à un musicien cultivé une certaine autorité en musique? à un peintre exercé une certaine autorité en matière de couleurs? Pourquoi donc contester non seulement une certaine autorité à la conscience chrétienne, mais l'existence même de la conscience chrétienne?

En revendiquant les droits de la conscience chrétienne, l'école mystique affirme simplement que le chrétien seul, né à la vie de Dieu, peut comprendre l'Evangile dans son entier, que celui-là seul qui se l'est approprié par la foi, qui l'a pratiqué, peut en faire la théorie. Saint Paul ne dit-il pas que l'Evangile est une « puissance de Dieu » avant d'en parler comme d'une « sagesse de Dieu »? Ne déclare-t-il pas que « l'homme animal, l'homme naturel ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui, et qu'il ne peut les connaître parce que c'est spirituellement qu'on en juge[1] »....

Casteillon disait déjà dans son langage hardi et génial : « Ainsi que l'homme êt fait du corps et de l'âme, tellement que le cors êt le logis de l'âme : ainsi les saintes écritures sont faites de la lettre et de l'esperit, tellement que la lettre êt comme une boîte, gosse ou coquille de l'esperit. Et comme les bêtes peuvent bien voir le cors d'un homme, et ouir sa voix; mais elles ne peuvent voir son âme, ni entendre son parler, sinon quelque

[1] 1 Cor. II, 14.

peu de mots, voire à grand peine : ... ainsi les méchans peuvent bien voir la lettre, et ouir les mots des saintes écritures, que c'êt qui y êt raconté, commandé ou défendu : mais quant à l'esperit de la lettre et où c'êt que veut aller férir la pensée de Dieu, les méchans n'y entendent rien, à cause qu'ils n'ont pas l'esperit de Dieu.

» Dieu n'enseigne que les enseignables, c'êt-à-dire ceux qui par foi viennent à Christ, et sont humbles, et prêts à laisser le jugement de la chair... ceux qui assujettissent leur volonté à celle de Dieu, étans tous prêts de faire tout ce qu'il commandera, doux ou amer, léger ou pesant, sans aucunement y contredire, ou même contrepenser. Car la foi purifie le cueur, et fait l'homme participant de la divine nature, d'injuste elle le rend juste ; de désobéissant, obéissant ; de charnel, spirituel ; de terrestre, céleste[1]. »

Assimiler cette conscience chrétienne au sentiment religieux naturel comme le fait M. Doumergue (p. 52, 53), c'est de deux choses l'une : ou bien avouer que l'on ne croit pas à la régénération et à l'œuvre du Saint-Esprit dans l'homme ; ou bien jouer, — par ignorance ou par politique — un « tour de passe-passe » (p. 60) qu'il faudrait au moins ne pas attribuer à d'autres.

Mais j'aime mieux croire ici comme ailleurs que M. Doumergue n'a pas pris la peine de comprendre. Son point de vue ou sa position l'aveugle, et il serait peut-être à propos de rappeler ici un mot de M. Monsell : « Les discussions ecclésiastiques finissent par être des discussions sur la nature du salut et de la foi individuelle. » M. Doumergue n'a pas encore « secoué le cauchemar de l'absolu. » Une autorité extérieure absolue, infaillible lui semble nécessaire. Il lui faut une dogmatique officielle qui soit une « législation » ,et une confession de foi qui soit une « loi ». Partant de cette conception fausse, il lit avec des lunettes de catholique les déclarations des théologiens mystiques. Il les accuse de faire de la conscience chrétienne la norme du christianisme objectif, le juge de la vérité, l'autorité en matière dogmatique, et il conclut : « la conscience religieuse

[1] Casteillon, t. I, p. 310.

est le pouvoir législateur en fait de doctrines religieuses. La conscience religieuse est juge des doctrines dites chrétiennes » (p. 52, 53).

Non, cette définition comprise dans l'esprit de M. Doumergue est fausse et je la répudie.

Je dirai plutôt, en me souvenant que dans ce domaine les faits débordent toutes les définitions, je dirai que la conscience chrétienne est l'organe par lequel nous reconnaissons que quelque chose est chrétien. De même que vous ne pouvez me faire appeler bien ce qui me semble mal, harmonique ce qui sonne faux à mes oreilles, rouge ce que je vois bleu, de même vous ne pouvez me forcer d'appeler « religieux » ce qui me paraît privé de ce caractère, ou chrétien, — si je suis chrétien — ce qui me semble jurer avec l'Evangile de Jésus-Christ. Prêchez-moi l'humilité, efforcez-vous de m'éclairer, dites-moi de ne pas juger trop tôt, je suis d'accord ; mais je remarque que c'est précisément ce que les contradicteurs de M. Doumergue se sont toujours prêché à eux-mêmes !

En parlant de l'autorité de la conscience chrétienne, les théologiens modernes se placent au point de vue personnel. Ils ne sont pas et ne veulent pas être des « législateurs » formulant une dogmatique officielle. Ils ne prétendent pas posséder « un critère infaillible » pour les autres. Ils ne « transportent pas à la prétendue conscience religieuse l'attribut de l'infaillibilité ! » Ils ont si bien renoncé à la prétention à l'infaillibilité, ils se refusent si bien à donner un système chrétien, une dogmatique chrétienne, une formule absolue du fait chrétien *obligatoires pour tous,* qu'ils condamnent cette prétention comme fausse et irréalisable, et ce besoin d'infaillibilité comme la source de tout le mal ! Ils veulent s'unir sur le terrain religieux, sur le terrain de la foi et non sur celui de la croyance. Ils présentent le christianisme tel qu'ils l'ont saisi, compris et réalisé. Ils le présentent avec la chaleur de la conviction et de la vie, avec l'entière persuasion que cet Evangile qui les a sauvés, sanctifiés et réjouis peut exercer la même action salutaire sur tous les hommes qui voudront se soumettre à son influence. Ils redisent avec saint Paul : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé ! Je n'ai

pas honte de l'Evangile, c'est une puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit [1]. » Mais leur faire dire qu'ils sont arrivés au but, qu'ils ont réussi à s'assimiler toute la vérité, qu'ils se donnent pour la mesure du christianisme, c'est les accuser à tort d'orgueil ou de folie.

Sans doute il est dans la conception orthodoxe du christianisme et dans la Bible des affirmations qui révoltent le sentiment chrétien : la doctrine de la prédestination absolue, les ordres de Dieu concernant le massacre des Cananéens, les propos de vengeance de certains psaumes, le commandement donné à Osée I, 2, le Cantique des Cantiques. En présence de ces textes nous devons répéter ce que Scherer disait en 1852 : « Je ne puis pas plus admettre un dogme qui jure avec ma conception des perfections divines, que je ne puis me soumettre à un précepte qui offense en moi le sentiment du bien et du mal. » Les théologiens et les chrétiens de tous les temps ont agi instinctivement d'après ce précepte, si ce n'est par des négations franches, du moins par des « explications » ou des « allégories ». C'est là un devoir, une question de fidélité à Dieu et à soi-même, un fait de conscience que les raisonnements les plus forts ne pourront changer. Celui dont la pensée entre en conflit avec la dogmatique reçue trouve aussi en lui un « je ne puis autrement, que Dieu me soit en aide ! »

Au nom de la conscience chrétienne, les théologiens modernes revendiquent seulement assez de liberté pour pouvoir se former des convictions, se respecter eux-mêmes et ne pas se transformer en des comédiens qui récitent un rôle appris, ou en un phonographe qui répète ce qu'il ne comprend pas !

Conclure de là que la conscience chrétienne est la seule autorité, qu'il n'y a plus d'autorité objective, c'est raisonner légèrement. En présence de la Révélation, le théologien sérieux se rappelle que son premier devoir est l'humilité. Il conserve donc une attitude d'expectative respectueuse en présence de tout ce qu'il n'a pu s'approprier encore de la vérité biblique. Notre conscience chrétienne formée à l'école de la

[1] 2 Cor. IV, 13. Rom. I, 16.

Bible et du Saint-Esprit peut être développée par la Bible et l'Esprit Saint. Nous pouvons croître dans la connaissance de la vérité, comme hélas aussi, — Scherer l'a montré — déchoir de la vérité. Tout dépend de notre fidélité aux lumières que nous possédons.

M. Monod l'a dit : « L'autorité est objective, autrement nous serions nos propres maîtres..... Nous devons nous défier de nous-mêmes et ne nous prononcer qu'avec une extrême prudence. Peut-être telle notion qui nous paraissait au premier abord incompatible avec celle de l'amour rédempteur, s'accorde-t-elle au fond avec cet amour et des lumières plus complètes, de plus riches expériences nous feront-elles discerner cet accord. Il pourra nous sembler, par exemple, que l'idée de la « colère de Dieu » si fréquemment exprimée dans l'Ecriture ne saurait se concilier avec celle de l'amour de Dieu. Je ne me hâterai pourtant pas de la rejeter. Peut-être un examen plus approfondi me conduira-t-il à penser que ces notions loin de s'exclure s'appellent l'une l'autre.... Ne nions donc pas trop vite ce que nous n'avons pas saisi, ce qui ne nous a pas paru nécessaire. » (p. 78, 79.)

M. Astié l'avait dit longtemps auparavant, en 1854, et il le dit encore puisqu'il vient de réimprimer ces paroles : « Il faut nécessairement que sur la foi de l'harmonie déjà grande qu'ils ont constatée entre leur conscience et la Parole de Dieu dans les Saintes Ecritures, les chrétiens consentent à recevoir et à respecter sous son autorité ce qu'elles leur donnent pour vrai, bien qu'ils n'aient pas réussi à se l'approprier subjectivement. Tout vrai chrétien ne fait-il pas journellement l'expérience que certaines vérités qui lui apparaissaient, avant sa conversion, comme absurdes, contradictoires, complètement inassimilables, font aujourd'hui sa joie et sont le fondement de ses plus chères espérances. Cette expérience passée devrait ce me semble nous rendre prudents et sages en vue de l'avenir. Les progrès antérieurs sont une garantie de ceux qui nous restent encore à faire, et si, jusqu'au terme de notre carrière terrestre, telle vérité nous inspire quelque répulsion, ne savons-nous pas par l'analogie historique que nos neveux pourront s'assimiler

avec bonheur ce que la conscience de notre génération semblait devoir repousser définitivement. »

En présence de déclarations semblables, il n'est pas permis de dire que le christianisme est livré en proie au subjectivisme le plus complet, qu'il n'y a plus de vérité objective. Ce serait aussi faux que de nier l'objectivité du bien, parce qu'il n'apparaît pas à tous exactement de la même manière et avec la même évidence. Parce que nous ne pouvons pas tracer pour les autres une limite exacte entre le bien et le mal, nierons-nous qu'il y ait une différence entre le bien et le mal? Pourquoi ne pas accepter la même difficulté dans le domaine religieux? Est-il donc moins important pour l'homme et pour l'Eglise de savoir exactement ce qui est bien que ce qui est vrai? Parce que nous ne pouvons établir d'une manière certaine ce qu'il faut croire pour être chrétien, il n'en demeure pas moins qu'il y a des « vérités par lesquelles on est chrétien, hors desquelles on ne l'est pas, des vérités dont la profession franche en parole et en acte signale et signalera toujours un véritable chrétien [1]. »

Casteillon réclamait déjà ce droit de distinguer dans l'Evangile ce qui est important et ce qui est secondaire.

« Certainement, dit-il dans son *Traicté des hérétiques*, après avoir souvent cerché que c'est d'un hérétique, je n'en trouve autre chose, sinon que nous estimons hérétiques tous ceux qui ne s'accordent avec nous en notre opinion. Laquelle chose est manifeste en ce que nous voyons qu'il n'y a presque aucune de toutes les sectes laquelle n'ait les autres pour hérétiques : en sorte que si en ceste cité ou région tu es estimé vray fidèle, en la prochaine tu seras estimé hérétique. Tellement, que si quelcun aujourd'hui veut vivre, il luy est nécessaire d'avoir autant de foys et religions, qu'il est de citez ou de sectes : tout ainsi que celuy qui va par païs a besoing de changer sa monnoye de jour en jour, car celle qui est icy bonne, autre part n'aura aucun cours, sinon que sa monnoye soit d'or, car en tous lieux celle-là est bonne, de quelque marque qu'elle soit.

[1] Vinet, *Liberté religieuse et question ecclésiastique*, p. 656, cité par M. Astié.

Or croire en Dieu le père tout puissant, au Filz et au Sainct Esprit, et approuver les commandements de vraye piété, qui sont contenuz en la Saincte Escriture, c'est une monnoye d'or plus approuvée et examinée que l'or même[1]. »

Qui fera cette distinction entre l'or et le cuivre? — Chaque chrétien la fera pour lui-même à ses risques et périls. Et comment? D'après un critère historique comme celui qu'emploie l'Eglise catholique : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus....* ? Ce serait renier son titre de protestant. D'après un critère dogmatique, comme celui dont s'est servi M. F. Godet dans un récent article[2]? Non point, car il faudrait transformer tous les chrétiens en théologiens, ou les mettre sous tutelle. Chaque chrétien fera ce triage, d'après un critère religieux, d'après ses besoins spirituels, d'après les lumières de son expérience, de sa conscience chrétienne. Il en a été ainsi de tous temps pour tous les vrais chrétiens. Ils ont tous lu l'Ancien Testament « à la lumière du Nouveau »; et le Nouveau à la lumière de leur individualité religieuse, sous la direction du Saint-Esprit. Et voilà comment, en croyant s'appuyer uniquement sur les Saintes Ecritures, les disciples de Jésus-Christ ont en réalité « bâti sur le même fondement, avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, du chaume[3]. »

Luther, dans son traité *De l'autorité séculière*, disait — nous citons d'après la traduction de Casteillon : — « La difficulté et péril de l'âme d'un chacun, gît en cecy : de savoir comment il doit croire; car chacun doit regarder et croire droictement. Et tout ainsi que nul ne peut aller pour toy, ou au ciel, ou en enfer, ainsi nul ne peut croire, ou non croire pour toy. La foy ne peut estre contraincte, et tout ainsi qu'il n'est dans la puissance d'aucun de te clorre, ou ouvrir le ciel ou enfer, ainsi nul ne te peut contraindre à la foy ou à infidélité. Parquoy, puisque chacun a celà en sa conscience comment il doit croire, ou non croire, la puissance humaine doit

[1] Casteillon, t. I, p. 366.
[2] *Chrétien évangélique*, 1891, p. 388 sq.
[3] 1 Cor. III, 10-16. Cf. Phil. III, 12-16.

estre appaisée, et se contenter... et cependant se soucier de ses affaires, permettant à un chacun de croire comment il voudra ou pourra, sans contraindre personne à la foy.

» Davantage rien ne doit estre plus libre que la foy et religion, à laquelle nul ne peut estre contraint par force, d'autant que c'est une œuvre divine du Saint-Esprit. Tant s'en faut qu'aucune force humaine la puisse faire ou exprimer [1]. »

Mais nous ne pouvons mieux faire, pour résumer nos pensées sur ce point, que de citer quelques pages admirables. Elles sont du vénéré pasteur Verny, l'ami et le correspondant de Vinet. On les croirait écrites à l'occasion des discussions actuelles. L'autorité du nom et la beauté des pensées feront excuser la longueur de la citation.

« Tout le monde, dans le cours de ce débat, nous entretient de sa douleur. Il nous sera bien permis aussi d'exprimer, non pas notre douleur, mais notre étonnement, mais notre confusion d'entendre comment depuis le commencement de ces débats, on s'est mis à parler de la conscience ; d'entendre des chrétiens, des théologiens évangéliques, demander : qu'est-ce que la conscience chrétienne ? du même ton à peu près dont nous avons entendu quelquefois l'incrédulité superficielle et suffisante demander : qu'est-ce que le Saint-Esprit ? ou qu'est-ce que la vie ? d'entendre des pasteurs, des professeurs de théologie même insinuer que renvoyer les hommes à leur conscience pour qu'ils discernent ce qui dans la Bible est Parole de Dieu, c'est les autoriser à répondre : Nous prendrons de la Bible ce qu'il nous plaira. Eh quoi ! l'appel à la conscience, à la conscience morale et religieuse, n'a-t-il pas été le nerf de la prédication évangélique dans tous les temps, et notamment au temps de la Réforme ? N'est-ce pas l'appel à la conscience chrétienne qui nous a délivrés de la casuistique et de la tyrannie du confessionnal ? Lorsqu'un fidèle, vous ayant entendu prêcher, conformément à la parole du Seigneur, qu'il lui est permis le jour du sabbat d'accomplir des œuvres de charité et de nécessité, vient vous demander quelles sont précisément ces

[1] Casteillon, t. I, p. 376.

œuvres, si vous lui répondez que vous ne pouvez pas lui en donner une liste complète, que pour chaque œuvre qui se présentera ce sera une question à résoudre entre sa conscience chrétienne et Dieu, quoi ! ce sera comme si vous lui disiez de faire tout ce qu'il voudra ? Lorsqu'un autre fidèle, après avoir lu qu'il ne doit pas résister à l'injustice mais offrir sa joue gauche à qui l'aura frappé sur la droite, viendra vous demander si cette interdiction est donc absolue, s'il n'y a pas tel cas où c'est un droit et même un devoir pour le chrétien de résister à la violence, et quels sont ces cas, quand vous lui répondez qu'ils ne sauraient être déterminés et comme codifiés d'avance et que dans chaque conjoncture spéciale ce sera devant Dieu sa conscience chrétienne qui devra décider, quoi ! ce sera comme si vous lui disiez de résister, de frapper, de tuer son agresseur quand cela lui fera plaisir ?

» Nous portons en nous, dans notre esprit, les lois des nombres et celles des dimensions de l'espace ; et, lorsque nous énonçons ces lois, nous sentons très distinctement que c'est bien nous qui les affirmons, d'une affirmation qui sort du fond le plus intime et tient aux conditions même de notre intelligence, et, en même temps, nous sentons tout aussi distinctement que ce n'est pas seulement nous qui affirmons, mais aussi quelque chose qui n'est pas nous, qui nous est supérieur et à quoi nous ne pouvons rien. Lorsque je dis que deux et deux font quatre, c'est bien mon jugement que je prononce, et cependant ce n'est pas le mien seulement, mais celui d'une raison élevée au-dessus de moi, et dont mon jugement n'est que l'organe. Et quand, en partant des plus simples axiomes, nous parviendrions comme Pascal à découvrir par nous-mêmes toutes les propositions d'Euclide jusqu'à la trente-deuxième, ou quand, sur les pas de Legendre, nous serions conduits par degré jusqu'au dernier théorème de la géométrie, nous sentirions encore que ce dernier théorème, le plus élevé ou le plus compliqué de tous et auquel à notre point de départ nous ne comprenions absolument rien, n'en tenait pas moins à la substance même de notre esprit et y était de tout temps renfermé, tout aussi bien que ces élémen-

taires vérités dont la connaissance se confond pour nous avec les premiers exercices de notre intelligence.

» Y a-t-il en nous une faculté qui soit pour la vérité morale et religieuse ce qu'est notre intelligence pour la table de Pythagore ou le carré de l'hypothénuse ? Nous nous souvenons d'avoir entendu un grand orateur, voulant établir la supériorité de la certitude morale sur la certitude mathématique elle-même, s'écrier avec un accent et un geste admirables : « Pour me » faire dire que deux et deux ne font pas quatre, il faudrait » seulement mutiler mon intelligence, tandis que pour me faire » avouer que la vérité ne vaut pas mieux que le mensonge, et » l'amour que la haine, il faudrait me déchirer du haut en » bas ! » Oui, la vérité vaut mieux que le mensonge et l'esprit que la chair, et l'amour que la haine, et le pardon que la vengeance ; oui, il y a plus de douceur à donner qu'à recevoir, et plus de grandeur à souffrir qu'à jouir. Ces vérités reposent au fond de nous-même ; elles forment la substance de notre être moral, ce sont les traits oblitérés, mais invinciblement persistants, de l'image divine en nous ; prononcés à notre oreille, elles nous arrachent intérieurement un assentiment involontaire, un assentiment que nous pouvons bien nier devant les hommes, mais que nous ne pouvons nous dissimuler à nous-même et qui fait notre bonheur ou notre désespoir. Et dans ces vérités élémentaires est compris l'Evangile tout entier. Car si l'amour vaut mieux que la haine, et le pardon que la vengeance, il faut donc qu'il y ait un amour au-dessus de toute haine et de tout amour, un pardon qui désarme toute vengeance sans en excepter la plus légitime ; il le faut ou il n'y a point de Dieu.

»Qu'on accuse donc M. Scherer ; nous ne pouvons pas ne pas le dire avec lui : Jésus-Christ n'est pas venu nous enseigner l'amour de Dieu comme une vérité étrangère ; il nous a montré, à la fois inscrite et cachée dans notre cœur, la leçon qu'il voulait nous apprendre. En nous faisant connaître Dieu comme Père, en nous annonçant son pardon, en nous présentant sur la croix où il meurt la pleine manifestation d'un amour qui dans le ciel surmonte et couvre toute justice et qui, dans notre

cœur doit surmonter et couvrir toute crainte, il n'a fait que réveiller et affranchir dans les entrailles ténébreuses de l'humanité cette vérité qui, sous l'incantation du péché, y dormait d'un sommeil séculaire ; il n'a fait que lui remettre à la pleine lumière du jour la réalité de ce bien suprême que dans ses rêves confus elle n'avait jamais cessé d'entrevoir et de poursuivre. Pourquoi donc serait-il appelé le désiré des nations, s'il n'avait été l'accomplissement, non seulement de la prophétie écrite en Israël, mais de l'universelle prophétie du cœur humain, et la réponse à ce soupir qui, plus ou moins distinct, s'est de tout temps élevé de toute âme pécheresse? Or ce qui en nous reconnaît dans la vérité révélée par Jésus-Christ la vérité fondamentale de notre être, et dans l'image de Jésus-Christ l'image à laquelle nous avons été créés, ce qui en nous, aux paroles, aux promesses, aux œuvres, à la mort du Seigneur, dit : Amen, comme notre intelligence dit oui quand elle voit briller à son regard le point lumineux d'une démonstration mathématique, c'est là, selon le degré de la vérité ainsi acclamée, d'abord la conscience morale, puis la conscience religieuse, et enfin cette conscience chrétienne de laquelle ces Messieurs demandent : qu'est-ce que c'est? Qu'ils le demandent et qu'ils hochent la tête ! Il faudra bien que nous allions à elle et que nous l'acceptions pour guide et pour juge, quand nous voudrons sérieusement réformer notre théologie, notre église et notre vie. Alors seulement quand nous aurons pris le parti de l'écouter et de la suivre dans ce sûr développement où, par un admirable échange, elle reçoit tour à tour de la Bible et renvoie sur elle les rayons de la lumière divine, alors ce sera la fin de tout ce que dans notre christianisme nous avons encore conservé de païen, de judaïque et de romain, la fin de toutes les fictions qui nous donnent le moyen de faire des chrétiens ou de nous croire chrétiens sans l'être, la fin du christianisme de système, de parole, de sensiblerie, d'importance affairée, la fin de toutes les choses qui, dans notre pensée ou notre activité chrétienne, demeurent en dehors de la conscience et nous apprennent à nous passer du Saint-Esprit et de la vie cachée avec Christ en Dieu. Ce sera par conséquent aussi, et

nous nous en réjouirons, la fin des Eglises de baptisés sans croyance, et de croyants sans foi[1]. »

[1] *Revue de Strassbourg* 1854, p. 245-247. Nul ne nous reprochera la longueur de cette citation : elle a la valeur d'un document historique oublié et exhumé juste au bon moment. On a beau dire, elle est vieille la théologie indépendante d'au moins quarante ans. Nous voyons reparaître aujourd'hni tous les grands problèmes, autour desquels il ne s'est fait qu'un trop long silence. En 1854, on demandait qu'est-ce que la conscience chrétienne ? De nos jours, on trouve plus expéditif de la nier dogmatiquement. Mais que cela ne nous étonne en rien. Nous avons appris quelque chose, le public religieux de même. Il a l'oreille ouverte, tout porte à espérer qu'on ne lui fera pas prendre encore une fois pour des ennemis de l'Evangile, « des hommes dangereux placés en dehors du christianisme, » des écrivains qui, en toute paix et débonnaireté, s'efforcent de conduire le peuple de l'Eglise dans les voies de l'Evangile primitif, éminemment simple et populaire, dussent les théories des docteurs modernes en souffrir quelque accroc.

(*Rédaction.*)

LE JOUR DU SEIGNEUR

ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

L. THOMAS

SECOND CHAPITRE

Le sabbat en Israël après Moïse et jusqu'à Néhémie[1].

Selon Wellhausen[2], le sabbat mosaïque, d'abord une fête lunaire, n'était point alors essentiellement un jour de repos, et son idée n'acquit que peu à peu le degré de rigueur avec lequel elle se présente à nous dans le Code sacerdotal, le document Elohiste, qui ne date que de la captivité. En définitive, ce ne fut plus le même sabbat, mais un sabbat d'une autre nature. Il y a différence, non seulement de degré, mais même de qualité. « Il est vrai, dit-il que le sabbat est déjà dans Amos VIII, 5 étendu au commerce, mais chez le Jéhoviste et le Deutéronomiste il est une institution spécialement agricole : c'est le jour de délassement pour gens et bétail, et il est ainsi appliqué, comme les sacrifices, à des buts sociaux. (Ex. XX, 10 ; XXIII, 12 ; XXXIV, 21 ; Deut. V, 13, 14.) Quoique cette application morale soit authentique, sans être primitive, ici encore le sabbat est une fête, un plaisir pour les classes laborieuses ; car, selon le devoir prescrit au maître israélite, auquel s'a-

[1] Voir, pour le premier chapitre de cette seconde section, *Revue de Théologie et de philosophie*, 1891, page 575.

[2] *Proleg. zur Gesch. Israels*[3], 1886, p. 113-118.

dresse la législation, il s'agit moins de se reposer que de laisser se reposer. Au contraire, dans le Code sacerdotal, le repos sabbatique n'est point analogue à un joyeux délassement des fatigues de la vie; c'est une chose à part, qui distingue le sabbat, non seulement des autres jours de la semaine, mais aussi des fêtes, et qui ressemble bien plus à un exercice ascétique qu'à une récréation. Il est entendu dans un sens tout à fait abstrait, non comme repos du travail ordinaire, mais comme repos pur et simple. On ne peut en ce saint jour ni sortir du camp pour recueillir de la manne ou rassembler du bois (Ex. XVI, Nomb. XV), ni allumer du feu et cuire quelque aliment (Ex. XXXV, 3). Ce repos est en vérité un sacrifice d'abstinence de toute occupation, pour lequel on doit se préparer dès la veille (Ex. XVI). En fait, on ne pourrait pas dire du sabbat du Code sacerdotal qu'il a été fait pour l'homme (Marc II, 27); c'est plutôt une règle aussi roide qu'une loi de nature et ayant son fondement en elle-même.... Des tendances à une pareille exagération, poussant jusqu'à l'absolu le repos du sabbat, se manifestent depuis l'époque chaldéenne. Tandis qu'Esaïe (I, 13) ne considérait le sabbat que comme jour de sacrifice, Jérémie est le premier prophète qui prescrive au contraire une stricte sanctification du 7e jour et le considère simplement comme un jour de repos (XVII, 19). Les prophètes de l'exil, successeurs de Jérémie, suivent la même voie. non seulement Ezéchiel (XX, 16; XXII, 26), mais aussi le grand inconnu (Esaïe LVI, 2; LVIII, 19), qui d'ailleurs n'exprime aucune prédilection pour le culte. »

Nous ne nous sommes point proposé de réfuter directement cette étrange et fantastique manière de comprendre l'histoire du sabbat mosaïque[1], bien que nous l'ayons prise en sérieuse

[1] Cette réfutation a été faite et bien faite par Lotz, *Quæstiones de hist. sabbati*, p. 71-109. Voici les 3 thèses qu'il établit successivement: 1° déjà au temps de Moïse, les Israélites comptaient leurs sabbats indépendamment des mois et non selon l'usage chaldéen; 2° ils ont toujours compris le sabbat comme jour de repos, de suspension de tout travail proprement dit, pour tous: maîtres, serviteurs et bêtes de somme; 3° quant au motif de l'institution, pour eux, ce n'est pas parce que le 7me jour aurait été déjà considéré comme saint que Dieu est dit s'être reposé en ce jour,

considération et jamais perdue de vue. Mais nous croyons avoir montré qu'elle est en complète contradiction avec la loi mosaïque renfermée dans l'Ancien Testament et telle qu'elle nous paraît avoir été réellement donnée d'en Haut au temps du grand prophète, du moins pour l'essentiel. Nous allons voir maintenant que la théorie de Wellhausen ne contredit pas moins ce que nous laissent entrevoir nos saints Livres sur l'histoire postérieure du sabbat mosaïque, jusqu'à Néhémie.

D'après tout ce que nous savons sur les infidélités d'Israël sans cesse renouvelées, nous ne pourrions pas attendre qu'après Moïse, il eût toujours observé le sabbat comme il aurait dû le faire, aussi Jérémie, Ezéchiel et Néhémie ne manquent-ils pas de lui adresser sur ce point de sévères reproches.

Jérémie (chap. XVII), pressant ses compatriotes de ne pas profaner le sabbat, parle aussi des générations précédentes et dit (v. 22, 23) : « Sanctifiez le jour du sabbat, comme je l'ai ordonné à vos pères. Ils n'ont pas écouté, ils n'ont pas prêté l'oreille ; ils ont roidi leur cou pour ne point écouter. »

Ezéchiel, récapitulant au chap. XX de son livre toute l'histoire d'Israël pour faire ressortir l'infatigable fidélité de Jéhova, dit au sujet de l'observation du sabbat pendant le séjour au désert (v. 13) : « La maison d'Israël se révolta contre moi dans le désert. Ils ne suivirent point mes lois... et ils profanèrent à l'excès mes sabbats. J'eus la pensée de répandre sur eux ma fureur... pour les anéantir. 14) Néanmoins j'ai agi par égard pour mon nom, afin qu'il ne fût pas profané aux yeux des nations... 18) Je dis à leurs fils dans le désert : ne suivez pas les préceptes de vos pères, n'observez pas leurs coutumes... 20) Sanctifiez mes sabbats, et qu'ils soient entre moi et vous un signe auquel on connaisse que je suis l'Eternel votre Dieu. 21) Et les fils se révoltèrent contre moi... et ils profanèrent mes sabbats. J'eus la pensée de répandre sur eux ma fureur... 22) Néanmoins j'ai retiré ma main et j'ai agi par égard pour mon nom... »

Néhémie, de même, dans un jeûne solennel, s'humiliant

mais il l'a sanctifié parce qu'il s'y est reposé. L'Elohiste n'apprend rien qui lui soit propre sur la cause et la raison du sabbat.

pour tout le peuple, au nom du présent et du passé, dit à l'égard des pères (IX, 13) : « Tu leur donnas des ordonnances justes... 14) Tu leur fis connaître ton saint sabbat... 16) Mais nos pères se livrèrent à l'orgueil et... 17) ils n'écoutèrent point tes commandements... 26) ils jetèrent ta loi derrière le dos, ils tuèrent tes prophètes... 27) Alors tu les abandonnas entre les mains de leurs ennemis. 31) Mais dans ta grande miséricorde, tu ne les anéantis pas... »

Il ne faudrait pas cependant conclure de ces déclarations qu'avant Néhémie, le sabbat n'eût jamais été observé par le peuple d'Israël, mais seulement qu'il ne l'avait point toujours été comme il aurait dû l'être, ni extérieurement, ni, surtout, spirituellement. L'examen d'autres passages va nous en convaincre.

Nous avons déjà parlé dans le chapitre précédent du séjour des Israélites au désert, mais nous devons y revenir un instant pour faire deux observations : 1° dans le Pentateuque nous n'avons de renseignements détaillés que sur les deux premières et sur la dernière des années de ce séjour ; — 2° les deux infractions à la loi du sabbat qui sont mentionnées (Ex. XVI, 27-29 ; Nomb. XV, 32-36), supposent elles-mêmes qu'il y avait bien alors, c'est-à-dire dans les deux premières années du séjour, une certaine observation générale de cette loi. Il est dit Ex. XVI, 30 qu'après les objurgations transmises par Moïse sur la violation du sabbat par *quelques-uns du peuple : Et le peuple se reposa le 7e jour* [1]. D'autre part, il est rapporté Nomb. XV, 36 que selon l'ordre donné par l'Eternel au sujet d'un violateur du sabbat, *toute l'assemblée le fit sortir du camp et le lapida.*

Après Moïse, les données sur l'histoire du sabbat en Israël nous manquent pour plusieurs siècles [2], mais elles recommen-

[1] Vers. 27, יָצְאוּ מִן־הָעָם .. Vers. 30 וַיִּשְׁבְּתוּ הָעָם.

[2] Les rabbins et récemment le commentaire du *Bibelwerk* de Lange sur Josué ont supposé que le 7me jour dans lequel les Israélites firent 7 fois le tour de Jéricho avant la chute de ses murailles (Josué VI, 1-20), était un sabbat, et cette opinion nous paraît vraisemblable. On a justement répondu à l'objection tirée de ce que le sabbat aurait été le plus chargé parmi les 7 jours de processions, que celles-ci n'étaient pas proprement

cent après le Schisme, — chose curieuse! tout d'abord dans le royaume d'Israël, — et de manière à nous faire rattacher leur origine jusqu'au grand législateur, bien que les anneaux de la chaîne qui les relie à lui soient pour nous invisibles.

§ 1. — Royaume d'Israël.

2 Rois IV, 23 nous transporte au temps d'Elisée, dont le long ministère se déploya surtout sous les règnes de Joram et de Jéhu, c'est-à-dire dans le neuvième siècle avant Jésus-Christ[1]. — Une riche et pieuse femme de Sunem vient de perdre le fils unique dont la naissance inespérée lui avait été prédite par Elisée; elle dit à son mari: « Envoie-moi, je te prie, un des serviteurs et une des ânesses; je veux aller en hâte vers l'homme de Dieu. » Son mari, étonné d'abord, répond: « Pourquoi veux-tu aller aujourd'hui? *Ce n'est ni nou-*

un travail, mais une sorte de service liturgique, exécuté par ordre spécial, Dieu devant être glorifié par la destruction des murailles le jour du sabbat ou plutôt immédiatement après. Fay observe en effet qu'en tenant compte de toutes les marches du 7me jour et des intervalles de repos qui devaient les séparer, on arrive naturellement à l'idée que cette destruction ne se fit qu'après le sabbat. Nous ne voudrions cependant pas insister sur cette opinion qui n'est point appuyée par une indication positive du texte sacré. Mais, comme, en tout cas, un des 7 jours dut être un sabbat et que pendant chacun d'eux le tour de la ville dut être fait une fois ou 6, on peut bien voir ici, avec Ewald et Œhler, un exemple de la largeur avec laquelle le respect du sabbat était compris dans les anciens temps. (*Alterth.*, p. 288, note; *Real.-Encykl.*, 1re éd., XIII, p. 200.)

Malgré les Septante, la Vulgate, la version chaldéenne, récemment Lotz (*Quæst.*, p. 82) et Hitzig (*Jeremia*, p. 142; *Ezechiel*, p. 358), nous ne reconnaissons pas dans 1 Sam. XX, 19 une allusion aux jours *ouvriers* de la semaine, bien que l'expression hébraïque (יוֹם הַמַּעֲשֶׂה) s'y rapporte, employée au pluriel, dans Ez. XLVI, 1. D'après le contexte, il faut la traduire dans le premier de ces versets par le *jour de l'affaire*, comme le fait Thénius (*Bücher Samuels*), le *Bibelwerk* de Bunsen, la version Segond, celle de Lausanne, etc.

[1] D'après Thénius (*B. der Könige*, p. 468), Joram commença à régner en 896, Jéhu en 884. Winer place le ministère d'Elisée de 896 à 856. De même l'*Encycl. des sc. rel.* (IV, p. 401). D'après Bruston, Jéhu commença à régner en 850; d'après Hommel et Kamphausen, en 842; d'après Riehm, en 843 (Archinard, p. 397).

velle lune, ni sabbat. » On conclut généralement[1], et avec raison, de cette parole qu'Elisée tenait alors des réunions religieuses les jours de sabbat et de néoménie, auxquelles la Sunamite avait coutume d'assister. —

Amos VIII, 5 nous réserve une autre surprise, non moins agréable, dans un sens. Le berger de Thekoa dans le royaume de Juda, fut appelé à prophétiser en Israël, et il y prophétisa même à Béthel, principal sanctuaire de l'idolâtrie des veaux d'or (VII, 10-17). Comme l'indique la suscription du livre qui porte son nom, il exerça son ministère sous Osée (ou mieux Ozias ou Hozias, ou mieux encore Azaria-Uzzia[2]), roi de Juda, et Jéroboam II, roi d'Israël. Or, comme ce dernier « a régné 41 ans, de 824 à 783, et pendant les dernières années simultanément avec Ozias, c'est vers la fin de ce long et glorieux règne que doit se placer l'activité de notre prophète[3] », c'est-à-dire entre le 9e et le 8e siècle. — « Ecoutez ceci, dit Amos (VIII, 4), vous qui dévorez l'indigent et qui ruinez les malheureux du pays! 5) Vous dites : Quand la nouvelle lune sera-t-elle passée, afin que nous vendions du blé? *Quand finira le sabbat, afin que nous ouvrions les greniers?* Nous diminuerons l'épha, nous augmenterons le prix, nous falsifierons les balances pour tromper; 6) puis nous achèterons les misérables pour de l'argent, et le pauvre pour une paire de souliers, et nous vendrons la criblure du froment. 7) L'Eternel l'a juré par la gloire de Jacob : Je n'oublierai jamais aucune de leurs œuvres.... » Ici nous sommes loin des petits groupes spirituels qui se formaient en Israël autour des prophètes et des fils de prophètes ; nous sommes en présence de marchands

[1] En particulier Ewald, *Alterth.*, p. 142 ; *Gesch. des V. Isr.*[3], III, p. 545 ;— Bunsen, *Bibelw.* ; — K. Ch. W. F. Bähr, *B. der Könige* ; — Riehm, *Handw.*, p. 150 ; — Lotz, *Quæstiones*, p. 92.

[2] Voir Archinard, p. 185.

[3] *Bible annotée :* Les prophètes, p. 68. Thénius place Amos à la date de 811 sous Azaria-Uzzia. Kleinert, dans le *Handw.*, le place entre 810 et 783. Selon Bruston, Jéroboam II régna de 789 à 749 ; selon Hommel, 785-759 ; selon Kamphausen, 781-741 ; selon Riehm, 783-743. Selon Bruston, Azaria-Uzzia régna de 787 à 735 ; selon Hommel, 786-735 ; selon Kamphausen, 777-736 ; selon Riehm, 780-739 (Archinard, p. 397..., 394...).

avides, de spéculateurs sans conscience, qui, pour s'enrichir, ne craignent pas de ruiner les malheureux. L'interruption apportée par les néoménies et les sabbats au trafic de ces marchands leur pèse. Ils sont impatients de voir finir ces journées de repos, auxquelles ils ne peuvent se soustraire, non par crainte de Dieu, mais par respect humain, par intérêt. Ils solennisent donc le sabbat, mais d'une façon tout extérieure, en ayant au cœur des pensées aussi contraires à la piété qu'à l'amour du prochain. C'est du pur formalisme, une véritable hypocrisie, du pharisaïsme anticipé. Mais plus ces hommes sont criminels, plus aussi leur conduite extérieure prouve que dans leur milieu, c'est-à-dire en plein royaume d'Israël, il y avait encore généralement le respect du sabbat, commandé tout au moins par la coutume et l'opinion [1]. —

Le prophète Osée, le Jérémie des dix tribus, a été contemporain d'Amos, mais son ministère semble avoir été très long, puisqu'il s'est étendu jusque sous le règne d'Ezéchias, roi de Juda [2]. Or d'après II, 13, que dit, entre autres, l'Eternel au prophète, en commençant à lui parler (I, 2), c'est-à-dire sous Jéroboam II ? *Je ferai cesser* (dans le royaume) *toute la joie*, les fêtes, les nouvelles lunes, *les sabbats.* » Il s'y trouvait donc encore des sabbats et de joyeux sabbats. — Tandis que 2 Rois IV, 23 nous a montré comment le sabbat était observé dans les cercles les plus pieux du royaume d'Israël, Osée II, 13 prouve

[1] De même Lotz, p. 76 ; la *Bible annotée ;* Riehm, *Handw.*, p. 1310.

[2] Osée 1, 1. Thénius fait commencer la carrière prophétique d'Osée en 800 et dit qu'il a vécu jusques sous Achaz, monté sur le trône en 743. D'après Kleinert (*Handw.*, p. 643...), son ministère aurait commencé dans la première moitié du 8me siècle et rien n'oblige d'admettre qu'Osée vécût encore lors de la campagne de Tiglat Piléser, en 784. « Les débuts du ministère d'Osée, dit la *Bible annotée*, p. 7, nous placent à l'époque du règne de Jéroboam II (824-783) et, comme la vie du prophète s'est prolongée jusqu'au règne de son homonyme, le roi Osée (730-722), dernier souverain de Samarie, son ministère doit avoir embrassé une période de 60 ans au moins. » Schrader considère comme certain que l'expédition de Tiglat Piléser II en Palestine a eu lieu en 734. De même Bruston, Hommel, Kamphausen, Riehm. Selon Bruston, Ezéchias a commencé à régner en 723 ; selon Hommel, en 728 ; selon Kamphausen, en 714 ; selon Riehm, en 715 (Archinard, p. 390, 397...).

comme Amos VIII, 5, que l'observation extérieure de ce jour ne faisait pas défaut dans l'ensemble du pays.

§ 2. — Royaume de Juda.

2 Rois XI, 5, 7, 9 et 2 Chron. XXIII, 4, 8 se rattachent à une des scènes les plus émouvantes de l'histoire de ce royaume. Athalie, fille d'Achab et de Jésabel, était montée sur le trône de Juda, en épousant Joram, dont elle avait eu Achazia. Après la mort du père et du fils, elle prit elle-même le sceptre et, pour s'en assurer la possession, voulut faire périr tous les autres survivants de la famille royale. Mais un fils d'Achazia fut sauvé et élevé secrètement dans le Temple sous la direction du grand-prêtre Jéhojada. Quand il eut atteint l'âge de 7 ans (2 Rois XII, 1), une conspiration ourdie par Jéhojada et ayant un double caractère sacerdotal et militaire[1], éclata tout à coup en un jour de sabbat, pour aboutir au couronnement de Joas et à la mort d'Athalie.

En ce jour et selon toute vraisemblance, déjà le vendredi soir, au commencement du sabbat, si ce n'est même un peu avant, il devait y avoir selon la coutume un grand mouvement de soldats : les uns quittaient leurs postes que d'autres au contraire, venaient occuper (v. 5-9)[2]. Ceux-ci devaient se partager en trois troupes appelées à garder l'intérieur du palais et les deux principales portes qui y conduisaient (v. 5, 6). Ils le firent en effet, mais en ayant reçu de leurs chefs l'ordre de veiller à la garde du palais, de manière à empêcher qu'on y entrât (v. 6), évidemment pour que personne ne pût avertir Athalie de ce qui se préparait. Les autres corps militaires qui sortaient de service le jour du sabbat, se portèrent selon leurs

[1] Le caractère militaire, ou mieux théocratique, est mis davantage en relief dans 2 Rois XI, le caractère sacerdotal dans 2 Chron. XXIII. Voir Hävernick, *Einleit. in das A. T.*, II Th., 1 Abth., p. 253...; Ewald, *Gesch. des V. Isr.*[3], III, p. 617...; Thénius, *B. der Könige*, p. 325. « Les règnes de Jéhu et d'Athalie, placés par l'ancienne chronologie au commencement du 9me siècle, sont ramenés par les essais modernes au milieu de ce siècle (entre 850 et 841). » Le sacre de Joas est mis par Bruston en 844 ; par Hommel et Kamphausen, en 836 ; par Riehm, en 837 (Archinard, p. 397..).

[2] Voir Thénius, p. 323.

instructions, vers la maison de l'Eternel, dont ils devaient faire la garde, en entourant de toute part l'enfant royal (v. 7-12). Tout fut ponctuellement exécuté. Jéhojada fit avancer Joas dans le parvis intérieur, près de l'autel des holocaustes, il mit sur lui « le diadème et le témoignage, » lui administra l'onction, et la multitude, frappant des mains, cria : « Vive le roi ! » (v. 11, 12.) Quand Athalie entendit le bruit, elle sortit de son palais, se dirigea vers le Temple, et elle y vit le roi se tenant *sur l'estrade selon l'usage*, tandis que tout le peuple était dans la joie et que les trompettes retentissaient (v. 13, 14).

Selon Ewald[1], c'était la coutume que le jour du sabbat une grande partie de la troupe se rendît au temple pour y maintenir l'ordre, à cause de l'affluence de la multitude. Selon le *Bibelwerk* de Bunsen, cette manœuvre militaire opérée lors de la conjuration, fut tout extraordinaire[2] : les conjurés avaient choisi ce jour, parce que beaucoup de pieux Israélites, par là même adversaires d'Athalie, se trouvaient alors à Jérusalem et que les soldats sortant de garde étaient disponibles. Quelle que soit l'interprétation choisie, l'importance officielle et publique que le sabbat avait alors dans la capitale de Juda, ne ressort pas moins du récit. — L'avènement de Joas à la royauté était ordinairement regardée comme ayant eu lieu en 878, c'est-à-dire dans la 1re moitié du 9e siècle[3]. —

2 Rois XVI, 18 appartient à une des plus honteuses pages de l'histoire de Juda. Le verset se recommande tout de suite à notre attention, puisqu'il y est incontestablement parlé du sabbat. Mais il est difficile de se rendre compte du sens précis de la donnée. Commençons donc par chercher à nous faire une juste idée de ce qui précède dans le chapitre.

Achaz[4], qui marcha dans la voie des enfants d'Israël et

[1] *Gesch. des V. Isr.* [3], p. 575.

[2] De même Thénius, p. 323 ; K. Ch. W. Bähr, p. 344.

[3] Ainsi par Thénius, Winer, Kleinert (*Handw.*, p. 116). Ewald la place en 877 ; Bunsen, en 868 (*Bibelw.*, p. CCLXXXIV) ; Bruston, en 844 ; Hommel et Kamphausen, en 836 ; Riehm, en 837 (Archinard, p. 397...).

[4] Selon Thénius, Achaz régna de 743 à 727 ; selon Kleinert (*Handw.*, p. 38) et la *Bible annotée*, 742-727 ; selon Bruston, 735-723 ; selon Hommel,

même fit passer son fils par le feu, fut assiégé dans Jérusalem à la fois par Retsin, roi de Syrie, et Pékach, roi d'Israël. Dans son angoisse, il envoya des messagers à Tiglat Piléser, roi d'Assyrie, pour lui rendre hommage et implorer sa protection. En même temps il prit l'argent et l'or qui se trouvaient dans la maison de l'Eternel et dans les trésors du roi, et il l'envoya en présent au roi d'Assyrie. Celui-ci, prenant parti pour Achaz, monta contre Damas, la prit et fit périr Retsin. Achaz reconnaissant se rendit au-devant de Tiglat Piléser jusqu'à Damas et, après avoir vu le grand autel qui s'y trouvait, il en fit aussitôt construire un semblable à Jérusalem par le prêtre Urie. Lui-même, de retour dans sa capitale offrit des sacrifices sur le nouvel autel. Il déplaça même l'autel des holocaustes, qui était à l'est du Temple, en face de son entrée, au milieu du parvis intérieur, afin qu'il ne fût pas entre le nouvel autel et la maison de l'Eternel; il le mit à côté du nouvel autel, vers le nord, et Urie reçut l'ordre d'offrir sur celui-ci tous les sacrifices.

L'historien sacré raconte ensuite (v. 17) qu'Achaz *enleva*[1] les quarante *panneaux des bases* des 10 bassins d'airain, qui, échelonnés le long de la façade du Temple, étaient dans le parvis intérieur, de même que la mer de fonte et l'autel des holocaustes, et qu'il *ôta les bassins qui étaient dessus* les bases. Ces bases étaient formées de *4 panneaux liés aux coins par des montants* et ornés d'images de lions, de bœufs et de chérubins[2]. En outre Achaz *descendit la mer de fonte de des-*

734-728; selon Kamphausen, 734-715; selon Riehm, 735-715. Ainsi, en tout cas, dans la seconde moitié du 8me siècle.

[1] וַיִּקְצֹץ. Segond : *brisa*. D'après le contexte, cette traduction ne convient pas. De Wette : *brach... ab von*. Bunsen : *brach heraus*. Lausanne : *coupa en morceaux* ou *enleva*. Thénius : *brach ab... ;* « erliess die mit kostbarer erhabener Arbeit verzierten Seitentafeln aus den Eckleisten, in welche sie eingefügt waren (s. zu 1 Rois VII, 27), natürlich nicht ohne Anwendung von Gewalt (daher וקצץ), herausnehmen (und dann wahrscheinlich unverzierte Tafeln an ihre Stelle setzen). » Bähr, aussi : *brach ab*.

[2] Voir pour la description complète de ces bases et de leurs bassins 1 Rois VII, 27-39, et pour leurs dessins, Thénius, *B. der Könige*, Tafel III, fig. 495 ; pour la description de la mer de fonte 1 Rois VII, 23-26 et pour son dessin, Thénius, Tafel III, fig. 3.

sus les douze *bœufs d'airain et il la posa sur un* simple *pavé de pierres.* Mais pourquoi donc enlever ces beaux ouvrages au temple de Jérusalem? Certainement pour en faire présent à Tiglat Piléser, déjà peut-être, comme le pense Thénius, lors de la visite à Damas ou, comme nous serions plus porté à le croire, à la suite d'offres et de promesses faites alors. Selon Ewald (*Gesch. d. V. Isr.*[3] III, p. 668), ce serait même à une époque postérieure. « Achaz, dit Thénius, après avoir obtenu le secours du roi d'Assyrie, ne pouvait paraître devant lui les mains vides; les trésors avaient été épuisés (v. 8); il fallait lui offrir en présent quelque chose qui pût servir ou être vendu; on pensa donc aux œuvres d'art qui étaient dans le Temple et dont on pouvait à la rigueur se passer... Josèphe avait déjà indiqué cette explication, et le seul Leclerc l'avait en quelque sorte reconnue[1]. Les 40 panneaux très artistement travaillés et les 10 bassins de 4 coudées de diamètre durent être pour Tiglat Piléser un cadeau fort agréable à cause de leur valeur intrinsèque et de l'emploi qu'on pouvait en faire comme ornements. »

Arrivons maintenant au difficile et intéressant v. 18: *Achaz changea dans la maison de l'Eternel, à cause du roi d'Assyrie, le portique du sabbat qu'on y avait bâti, et l'entrée extérieure du roi.* Il y a littéralement: « et le portique du sabbat, qu'on avait bâti dans la maison de l'Eternel, et l'entrée extérieure du roi, Achaz les changea (dans) la maison de l'Eternel à cause du roi d'Assyrie. » Il est donc deux fois fait mention de la maison de l'Eternel et la deuxième fois ces mots sont rapprochés de ceux-ci: à cause du roi d'Assyrie. L'auteur tenait à faire ressortir ce rapprochement poignant, bien qu'il eût déjà parlé de l'introduction du nouvel autel copié sur celui de Damas, du déplacement, à son profit, de l'autel des holocautes, de la mutilation des bassins d'airain et de la mer de fonte, profanations qui déjà se rapportaient toutes au parvis intérieur, c'est-à-dire à la *maison de l'Eternel* dans le sens large que l'on

[1] Elle est aussi donnée dans le *Bibelw.* de Bunsen. De même Ruetschi, *Real.-Encykl.*[1], XVI, p. 54; Ewald, *Gesch. d. V. Isr.*[3], III, p. 668; Kleinert, *Handw.*, p. 38.

doit admettre dans le verset comme aussi dans 1 Rois V, 17[1].

Achaz *changea*, c'est-à-dire transforma, en enlevant les ornements destinés au roi d'Assyrie et en les remplaçant par le strict nécessaire[2].

L'entrée extérieure du roi, c'est-à-dire l'entrée extérieure ou orientale, tournée du côté du parvis extérieur, de la porte orientale par laquelle le roi avait coutume de venir adorer dans le parvis intérieur, comme on peut le déduire surtout de Ezéch. XLVI, 1, 2[3].

Et qu'était ce *portique du sabbat, qu'on avait bâti dans la maison de l'Eternel?*

D'abord on est naturellement conduit à le rapprocher de l'entrée extérieure du roi et à admettre que tous deux servaient principalement au roi et appartenaient à la *maison de l'Eternel* dans le sens large.

Il y a proprement dans le texte le *couvert* ou la *couverture* (*Mousach*) du sabbat[4]. Mais pour mieux discerner ce qu'il faut entendre par là et arriver à une traduction française intelligible, examinons d'autres versets qui pourront nous y aider.

Il est dit dans 2 Chron. VI, 12, à propos de la dédicace du premier Temple : « Salomon se plaça[5] devant l'autel de l'Eternel en face de toute l'assemblée d'Israël, et il étendit ses mains. 13) Car il avait fait une tribune d'airain et l'avait mise au milieu du parvis; elle était longue de 5 coudées, large de 5 et haute de 3 ; il s'y plaça, se mit à genoux en face de toute l'assemblée d'Israël et étendit ses mains vers le ciel. 14) Et il dit : [6]... » — Salomon, lors de la dédicace du Temple, s'était

[1] Ainsi Thénius, Bunsen, etc. 1 Rois V, 17 est souvent numéroté V, 31.

[2] Ainsi Thénius, Bunsen, Ewald, Bähr.

[3] De même Thénius, Bähr, Bunsen, qui s'appuie sur 1 Chron. IX, 18, où il est parlé de *la porte du roi à l'Orient*, comme gardée par le lévite Schallum, le chef de tous les portiers et comme appartenant au parvis intérieur. Cp. 1 Chron. XXVI, 1, 14.

[4] מִיסַךְ הַשַּׁבָּת, ou plutôt d'après le Kri, comme on l'admet généralement מוֹסַךְ.

[5] וַיַּעֲמֹד, proprement se tint debout, comme traduit la version de Lausanne.

[6] Dans 1 Rois VIII, 22, le récit est plus bref : « Salomon se plaça devant

donc placé debout en face de l'autel des holocautes, *au milieu du parvis,* c'est-à-dire du parvis intérieur, sur la ligne qui allait de l'entrée du Sanctuaire à la porte orientale par laquelle on allait dans le parvis extérieur, et il s'agenouilla ensuite pour prier à haute voix dans une *tribune d'airain.* Le mot hébreu que l'on traduit ici par tribune est très spécial et signifie proprement un bassin ou une chaudière. « Cette tribune, puisqu'elle est ainsi désignée, dit Thénius, ne peut être conçue que sous la forme d'une chaire, comme une estrade avec parois antérieure et latérales de la hauteur de 1 ½ coudée (car Salomon voulait s'y agenouiller), et avec un escalier de la même hauteur. Elle avait une forme quadrangulaire à sa base (puisqu'on en donne la longueur et la largeur), et arrondie à la hauteur des parois (d'où le mot כִּיּוֹר). Les rois commencèrent par s'en servir pour adorer solennellement dans le Temple, il y eut plus tard à sa place le מַוּסַךְ הַשַּׁבָּת, dont il est parlé dans 2 Rois XVI, 18[1]. »

l'autel de l'Eternel, en face de toute l'assemblée d'Israël. 23. Il étendit ses mains vers le ciel et il dit:...» Mais plus loin, v. 54, nous lisons : « Lorsque Salomon eut achevé d'adresser toute cette prière et cette supplication, il se leva de devant l'autel de l'Eternel, où il était agenouillé, les mains étendues vers le ciel. » Comme le pense Thénius, ce dernier v. prouve que d'après le récit même de 1 Rois, quand il est dit v. 22 que Salomon se plaça devant l'autel de l'Eternel..., cela se rapporte au début de la cérémonie et que le roi fit ensuite la prière à genoux. Il en résulte aussi que la supposition déjà faite par Cappelle, qu'il faut compléter le passage des Rois par celui des Chroniques, gagne en vraisemblance, l'omission de 2 Chron. VI, 13 dans les Rois pouvant s'expliquer par la double présence des mêmes mots: « en face de toute l'assemblée d'Israël et il étendit les mains,» à la fin des v. 12 et 14 de 2 Chron.

[1] *B. der Könige*, p. 131. Cp. Anhang: *Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel,* p. 37, 45. Ewald (*Gesch. d. V. Isr.*[3], III, p. 343, note; p. 330, note) a signalé une brève description de la tribune de Salomon, due à Eupolémos, ancien historien juif alexandrin, et d'autant plus intéressante qu'elle ne semble point provenir du récit des Chroniques. Transmise par Eusèbe (*Prép. évang.* l. IX, c. 34), elle est ainsi conçue : « Salomon fit faire aussi une estrade de bronze (*βάσιν χαλκῆν*) de la hauteur de deux coudées, à la suite de la baignoire (*κατὰ τὴν λουτῆρα*; il s'agit de la mer de fonte), afin que le roi s'y plaçât lorsqu'il viendrait prier et qu'il fût vu de tout le peuple des Juifs. » Ainsi traduit Séguier de S. Brisson. Dans la

Nous avons déjà vu que lors du sacre de Joas, au moment où Athalie, à l'ouïe du bruit des soldats et du peuple, se rendit à la Maison de l'Eternel, c'est-à-dire dans le parvis, elle vit, d'après 2 Rois XI, 14, que le roi *se tenait sur l'estrade* (עַל־הָעַמּוּד), *selon l'usage*. Dans 2 Chron. XXIII, 13, il y a : « se tenait *sur son estrade*, à l'entrée [1]. »

Cette donnée doit être rapprochée de 2 Rois XXIII, 3, où il est dit au sujet d'un moment non moins émouvant de l'histoire de Juda [2] : « 1) Le roi Josias fit assembler autour de lui tous les anciens de Juda et de Jérusalem. 2) Puis il monta à la maison de l'Eternel avec tous les hommes de Juda et tous les habitants de Jérusalem, les prêtres, les prophètes et tout le peuple depuis le plus petit jusqu'au plus grand. Il lut devant eux toutes les paroles du livre de l'alliance [3], qu'on avait trouvé dans la maison de l'Eternel. 3) Le roi *se tenait sur l'estrade* [4], et il traita alliance devant l'Eternel.... Et tout le peuple entra dans l'alliance. »

D'après Gésénius, עַמּוּד, de עָמַד, se tenir debout, signifie : 1° colonne (1 Rois II, 7, etc.), 2° tribune (2 Rois XI, 14; XXIII, 3); עֹמֶד, 1° place, 2° tribune (2 Chron. XXXIV, 31). — On a quelquefois traduit dans les divers versets cités plus haut עַל־הָעַמּוּד par : *près de la colonne*, en entendant par là une des deux colonnes érigées par Salomon à l'entrée du Sanctuaire [5]; mais, comme le remarque Thénius, il suffirait de la préposition עַל, qui signifie *sur*, pour écarter cette opinion.

Mais où était-elle précisément, cette tribune? Etait-elle identique avec la chaire de Salomon ? Les opinions sont partagées.

traduction de Vigerus, les mots grecs mis en parenthèse sont rendus par *basis aenea*, *non procul a labro*. D'après Rösch, le grand ouvrage d'Eupolémos sur l'histoire des Juifs parut entre 140 et 100 avant Jésus-Christ. (*Real-Encykl.* [1], XVIII p. 421.)

[1] Dans 2 Rois, עֹמֵד עַל־הָעַמּוּד כְּמִשְׁפָּט. Dans 2 Chron., עַל־עַמּוּדוֹ כַּמִּבְחָא.

[2] En 624 d'après Thénius, 623 d'après Kleinert (*Handw.* p. 767).

[3] Tout au moins le Deutéronome, voir Dillmann, *Num. Jos.* p. 613; Bunsen, à 2 Rois XXII, 5; Riehm, *Handw.* p. 506; Kleinert, *Handw.* p. 768; Ewald, *Gesch. d. V. Isr.* [3], III, p. 752; Bähr, p. 456, etc.

[4] Dans 2 Chron. XXXIV, 31 : sur son estrade (עַל־עָמְדוֹ).

[5] 1 Rois VII, 15-22; 2 Chron. III, 15-17.

Selon Winer[1], « certainement le עַמּוּד n'est pas différent du כִּיּוֹר de Salomon. » — « Dans le Temple même, dans le parvis intérieur, dit Ewald[2], le roi avait une place particulière... ; c'était un siège couvert appuyé sur une forte colonne, d'où le roi pouvait surveiller et haranguer la multitude assemblée en un jour de fête ; le siège s'appelait en conséquence « la chaire du sabbat, » par opposition à la chaire de cour où le roi rendait justice. Cela découle de 2 Rois XVI, 18 comparé à XI, 14 ; XXIII, 3. » — Thénius, par contre, et le *Bibelwerk* de Bunsen voient simplement dans le עַמּוּד le perron supérieur de l'escalier qui conduisait au Sanctuaire. — Parmi les arguments allégués par Thénius, le plus fort, nous semble-t-il, est tiré de 2 Chron. XXIII, 13, où les mots : *à l'entrée*, sont ajoutés comme apposition à : *sur son estrade*. Mais ils ne se rapportent pas nécessairement à l'entrée du Sanctuaire. Ils peuvent aussi désigner l'entrée qui conduisait du parvis extérieur dans le parvis intérieur, et près de laquelle devait se trouver la chaire de Salomon, puisqu'elle était en face de l'escalier de l'autel des holocaustes et de l'escalier du Temple, et que cet autel était au centre du carré formé par le parvis intérieur[3]. Pour que la chaire de Salomon ne fût pas trop près de l'autel des holocaustes, il fallait bien qu'elle fût assez rapprochée de l'entrée orientale du parvis intérieur, justement à la place qui lui est assignée par Thénius dans son plan du Temple de Salomon[4]. Nous sommes donc amené à identifier plus ou moins le *Mousach* du sabbat avec la chaire ou tribune de ce roi et avec l'estrade royale dont il est parlé soit dans l'histoire de Joas, soit dans celle de Josias.

[1] *Realw.* II, 576. De même Bähr, p. 345 ; Maurer et Keil, d'après Thénius.

[2] *Gesch. d. V. Isr.*[3], III, p. 342, 385, etc. « Und daher dieser Sitz hiess *die Sabbathskanzel* im Gegensatz zu der Hofkanzel, wo der König Recht sprach. » Ewald doit entendre par cette *Hofkanzel*, le trône où Salomon dans son palais rendait la justice (1 Rois VII, 7).

[3] De même Bähr, p. 345.

[4] Tafel III, fig. 1 ; cp. *Anhang*, p. 37, 39. De même déjà dans les plans du Temple de Salomon d'après Prideaux et Calmet (Dict. de Calmet IV, p. 324, 313).

Le nom de *Mousach* venait, comme le pense Thénius[1], de ce qu'on avait bâti au-dessus de l'estrade, postérieurement à Salomon et probablement au temps de Joas, une espèce de couvert, de toit, un dais. Quels souvenirs en effet ne se rattachaient pas pour ce roi à l'endroit du Temple où il avait été sacré dans des circonstances si hautement tragiques! Ce lieu ne devait-il pas figurer en première ligne parmi ceux que Joas pouvait désirer embellir et compléter? — Le mot *Mousach* désignait à l'origine le haut de l'édicule, et il avait fini par désigner l'édicule lui-même, de même que, selon Littré, notre mot *dais*, qui primitivement ne désignait que le couronnement d'un autel ou d'un trône, a fini par désigner simplement une estrade et qu'un *haut dais* était une estrade, avec ou sans dais, où le roi et la reine étaient assis dans les assemblées publiques. C'est par l'expression de *haut dais d'airain*, que la Bible de Des Marets désigne la chaire de Salomon, et c'est aussi l'expression de *haut dais du sabbat*, qui nous paraîtrait encore la meilleure pour 2 Rois XVI, 18[2].

Le haut dais du sabbat qu'Achaz dépouilla de ses ornements était donc un oratoire royal dans le parvis intérieur, mais un oratoire où l'on était très en vue et d'où le roi pouvait, à l'occasion, prier à haute voix au nom de son peuple ou le haranguer. C'était là que Salomon s'était agenouillé et avait adressé à Dieu sa mémorable prière lors de la consécration du Temple; là, ou tout près, que l'enfant Joas avait été sacré roi; là que Josias avait lu au peuple « les paroles du livre de l'alliance », qui venait d'être retrouvé. Mais de pareilles circonstances étaient fort exceptionnelles. L'édicule servait le plus souvent à l'édification du roi dans les jours de sabbat, et de là le nom qu'il avait reçu, peut-être au temps de Joas. Nous avons quelque peine à nous représenter le culte public de l'Ancienne

[1] *Anhang* p. 37. Cp. ce que dit Thénius à propos de 1 Rois VIII, 22. — Voir 2 Rois XII, 4-14. — R. Pfleiderer, dans l'art. *Tempel* du *Bibl. Handw.* p. 983, est aussi disposé à rattacher le couvert du sabbat à la chaire royale de 2 Chron. VI, 13.

[2] Perret-Gentil et Segond : le *portique*. Lausanne : le (portique) couvert Martin et Paris 1850 : le *couvert*. Des Marets : la *couverture*, etc.

Alliance, mais il devait être en général solennel et impressif. On le sent en lisant ces simples lignes tracées par Thénius dans sa description de ce culte (*Anhang*, p. 45) : « Dans les grandes fêtes, l'ordre du service divin paraît avoir été le suivant. A l'est de l'autel des holocaustes se tenaient, d'un côté, les chantres et les musiciens des Lévites, en vêtements de lin et avec leurs divers instruments; de l'autre, les prêtres qui sonnaient de la trompette et avaient un très beau costume[1]. Le roi et sa suite étaient près de l'escalier de l'autel, de telle sorte que le roi avait derrière lui la porte orientale du parvis intérieur, près de laquelle on lui avait, dans un temps postérieur, élevé une loge particulière couverte[2]. Le peuple n'était aucunement exclu du parvis intérieur [3]; mais son espace limité pouvait obliger la plus grande partie de la multitude à se tenir pendant le culte dans le parvis extérieur, la face tournée vers l'autel et le Temple (Ps. V, 8). Lorsqu'on commençait l'holocauste de fête (2 Chron. XXIX, 27), le chœur, accompagné par la musique (2 Chron. V, 13), entonnait des psaumes de David ou d'autres auteurs; le chant durait jusqu'à la fin de l'holocauste, pendant que la multitude adorait à genoux (2 Chron. XXIX, 28). Le roi et sa suite ne s'agenouillaient qu'après le sacrifice (2 Chron. XXIX, 29). Le service se terminait par un nouveau chant, après lequel les lévites se prosternaient à leur tour (2 Chron. XXIX, 30). »

Nous avons cherché à nous expliquer ce que pouvait être le Mousach du sabbat de 2 Rois XVI, 18. Mais quelque conjecturale que soit en quelques points notre explication, même quelle que soit celle qu'on y substitue, il n'en demeure pas moins qu'au temps d'Achaz il y avait dans le parvis intérieur du Temple de Jérusalem une construction solide, élégante et riche qui, comme son nom l'indique, se rattachait intimement

[1] « 2 Chron. V, 12. — 1 Chron. XV, 16; XXV, 1 ; 2 Chron. XXIX, 25; VII, 6. »

[2] « Ein besonderer bedeckter Stand. 1 Rois VIII, 22; 2 Chron. VI, 12, 13, cp. Ezéch. XLVI, 1, 2, » où l'on voit que dans la description du nouveau Temple et du nouveau culte, le prophète restreignait l'usage antérieur, en excluant du parvis intérieur le roi, lors des sacrifices.

[3] « 1 Rois VIII, 14, 22 ; 2 Rois XII, 10 ; Ezéch. XLVI, 9. »

à la célébration officielle du sabbat dans le Temple. Le fait même de cette construction concourt donc à prouver que la célébration du sabbat ne faisait pas défaut dans le royaume de Juda avant la 2e moitié du 8e siècle. —

Cette conclusion est encore confirmée par Esaïe I, 13 : « J'ai en horreur l'encens, les nouvelles lunes, *les sabbats* et les assemblées. Je ne puis voir le crime s'associer à la réunion solennelle[1]. 14) Mon âme hait vos nouvelles lunes et *vos fêtes*[2]. Elles me sont à charge, je suis las de les supporter. » — La censure de l'Eternel ne portait donc pas sur l'observation extérieure du sabbat, mais sur son observation spirituelle. Il y avait un contraste criant entre les cérémonies religieuses et la conduite morale de ceux qui y prenaient part. Ce qui est si énergiquement tancé, c'est le formalisme hypocrite, même le pharisaïsme anticipé, déjà constaté au sujet d'Amos VIII, 5. — Mais à quelle époque rapporter cette parole de l'Eternel transmise par Esaïe ? On ne peut le dire avec précision. La suscription du chapitre : « Prophétie d'Esaïe... sur Juda et Jérusalem, au temps d'Ozias, de Jotham, d'Achaz, d'Ezéchias, rois de Juda, » est très vague et n'est point particulière au chapitre, mais aux 12 premiers. Quant à la dévastation de la Judée, décrite dans les v. 7-9, elle peut être rattachée soit à l'époque d'Achaz, soit à celle d'Ezéchias. Gesenius, Knobel, Hävernick, Delitzsch sont pour la première ; Hitzig, Umbreit, Drechsler, pour la seconde (voir Delitzsch, *Jesaia*[2] p. 58, 127). —

Deux autres passages du livre d'Esaïe sont très remarquables au sujet du sabbat. Ils appartiennent à ce qu'on appelle la seconde partie d'Esaïe (ch. XL-LXVI), et nous devons immédiatement indiquer ce que sont pour nous ces chapitres. Un grand nombre de théologiens modernes et croyants, parmi lesquels plusieurs de ceux que nous avons le plus souvent cités, tels

[1] Segond : aux solennités. Nous avons traduit plus littéralement עֲצָרָה comme la version de Lausanne. Mais l'expression hébraïque est tout autrement énergique. Delitzsch la rend par : dichtgedrängte Versammlung.

[2] וּמוֹעֲדֵיכֶם. Les sabbats y sont compris en première ligne. Voir Lév. 23.

qu'Ewald, Riehm, Lotz [1], n'attribuent point ces chapitres à Esaïe, mais à un grand prophète inconnu, du temps de l'exil. Nous comprenons qu'on puisse arriver à ce résultat, mais nous n'y avons point été conduit, quand nous avons pu étudier la question. Aussi nous rattachons-nous volontiers aux auteurs de la *Bible annotée*, arrivés à cette conclusion [2] : « L'opinion traditionnelle qui attribue à Esaïe la prophétie ch. XL-LXVI soulève de graves objections ; mais elle peut aussi faire valoir des raisons sérieuses en sa faveur. Les arguments pour et contre ne nous ont paru être, ni les uns ni les autres, absolument décisifs : ils se balancent, pour ainsi dire. Dans cette incertitude il n'y a pas de motif péremptoire pour abandonner le point de vue traditionnel. » — En tout cas, comme le disait Delitzsch (*Jesaia*², p. 414), lorsqu'il maintenait encore ce point de vue : « Si c'est Esaïe, comme nous croyons devoir l'admettre, il s'est complètement enlevé au milieu dans lequel il vivait réellement, et il vit spirituellement parmi les exilés. En vérité dans l'Ancien Testament il n'y a point de livre plus johannique que ce livre de consolation. »

Le 1er des passages annoncés est Esaïe LVI, 1-8. Il prédit la participation des païens au salut qui devait bientôt arriver et dont le prophète avait précédemment parlé, surtout pour Israël. « Ainsi parle l'Eternel : Observez ce qui est droit et pratiquez ce qui est juste, car mon salut ne tardera pas à venir et ma justice à se manifester. 2) Heureux l'homme qui fait cela, et le fils de l'homme qui y demeure ferme, *gardant le sabbat* pour ne point le profaner, et veillant sur sa main pour ne commettre aucun péché. 3) Que l'étranger qui s'attache à l'Eternel ne dise pas : L'Eternel me séparera de son peuple ! Et que l'eunuque (Deut. XXIII, 1) ne dise pas : Voici un arbre sec ! 4) Car ainsi parle l'Eternel : Aux eunuques qui *garderont mes sabbats*, qui choisiront ce qui m'est agréable et qui persévéreront dans mon alliance, 5) je donnerai dans ma maison et dans mes murs une place et un nom préférables à des fils et à des filles,... un nom éternel qui ne périra pas. 6) Et les étrangers qui s'atta-

[1] *Alterth.* p. 141 ; *Handw.* p. 1310 ; *Quaestiones*, p. 79, etc.

[2] *Les prophètes*, I, p. 290.

cheront à l'Eternel pour le servir,... *tous ceux qui gardent le sabbat* pour ne point le profaner et qui persévèrent dans mon alliance, 7) je les amènerai sur ma montagne sainte et je les réjouirai dans ma maison de prière.... » — Le 2d passage est une promesse conditionnelle adressée spécialement à Israël : « Si tu retires ton pied *pendant le sabbat*, est-il dit Esaïe LVIII, 13, pour ne pas faire ta volonté en mon saint jour, *si tu appelles délices le sabbat et honorable ce qui est saint au Seigneur* (c'est-à-dire le sabbat, en tant que sanctifié par l'Eternel, Gen. II, 3), si tu honores ce qui est saint au Seigneur, en ne suivant point tes voies, en ne te livrant pas à tes penchants et à de mauvais discours, — 14) alors tu trouveras tes délices auprès de l'Eternel, et je te ferai passer en char sur les hauteurs du pays, je te ferai jouir de l'héritage de Jacob ton père.... [1] »

Ce qui frappe d'abord dans ces deux passages, c'est l'importance donnée au sabbat, et il est certain qu'elle devait vivement ressortir pendant l'exil, en l'absence de tout culte national : le sabbat devait alors toujours plus apparaître comme le signe distinctif des Israélites et le lien qui les unissait. Cependant l'institution était déjà importante dans la Loi, et le Décalogue suffirait à lui seul pour le prouver. — Ce qui frappe en second lieu, c'est la manière spirituelle dont l'observation du sabbat est comprise. Dans LVI, 1-8, cette observation est associée (v. 2) à l'abstention de toute mauvaise action, (v. 4) au choix de ce qui est agréable à l'Eternel et à la persévérance dans son alliance, (v. 6) à cette même persévérance. Et dans LVIII, 13, 14, quelle spiritualité, quelle haute religiosité ! L'Israélite doit retirer son pied pour ne pas faire sa volonté propre dans le

[1] V. 13. Segond : « Si tu fais du sabbat tes délices pour sanctifier l'Eternel en le glorifiant, et si tu l'honores. » J'ai traduit littéralement dans le même sens que Delitzsch, Bunsen, Des Marets, les versions de Lausanne et de Paris, etc. — V. 14. Segond « tu mettras tes plaisirs. » Il faut faire ressortir la correspondance qu'il y a en hébreu entre le verbe employé ici (תְּתְעַנַּג) et le mot délices (עֹנֶג) du v. précédent. — Ou : chevauchant. Segond : je te ferai monter. Les versions de Lausanne et de Paris : passer à cheval. La Bible annotée : je te transporterai comme sur un char. Delitzsch: einher fahren machen. Bunsen : einher fahren.

saint jour de l'Eternel, il doit trouver ses délices en ce jour, l'honorer comme saint au Seigneur, en ne suivant point ses propres voies, en ne se livrant ni à ses propres penchants, ni à de vains discours. — Il y a sous ce rapport une profonde harmonie entre ces deux passages, d'une part, et, de l'autre, Esaïe I, 13, 14. Seulement la mauvaise manière de célébrer le sabbat est ici condamnée, tandis que là c'est la vraie célébration qui est définie. Dans les deux cas l'observation spirituelle et morale est également essentielle. Si l'Eternel haïssait les sabbats des Israélites contemporains d'Esaïe, c'est que le crime y était associé. Le sabbat prescrit par l'Eternel est tout pénétré de sainte joie, d'amour de Dieu et du prochain, puisque le moi charnel et égoïste ne doit y jouer aucun rôle. — Au fond, si Esaïe LVI, 1-8, LVIII, 13, 14, sont d'Esaïe, comme nous sommes disposé à le croire, ils confirment ce que nous avons déjà vu dans l'histoire du sabbat en Israël, ils le confirment richement, mais sans y ajouter proprement rien de nouveau.

Parmi les violations du sabbat commises par le peuple juif avant la destruction de Jérusalem, les plus graves qui nous soient rapportées, à l'extérieur et au spirituel, se rattachent à une époque voisine de la terrible catastrophe. Elles sont signalées, l'une Jérémie XVII, 19-27, les autres Ezéchiel XXII, 8, 26, XXIII, 38, 39.

Selon la *Bible annotée*, Jér. XVII, 19-27 se rapporte plutôt à la période de Jéhojakim et de Jéhojachin (Jéconias) ; selon Hitzig, à la courte période de Jéconias, mais un peu plus tard que les v. 15-18 qui se relient aux premiers temps postérieurs à la mort de Jéhojakim ; selon Rödiger et Ewald[1], au règne même de Sédécias, comme c'est le cas sans conteste pour Ezéch. XXII et XXIII. Or les 3 mois de règne de Jéconias se placent entre 599 et 597 ; la destruction de Jérusalem entre 588 et 586[2].

[1] *Les prophètes*, I, p. 308. Voir Gautier : *Mission du prophète Ezéch.*, p. 17 — *Jeremias*, p. 140, 135. — *Real-Encykl.*[1], VI, p. 486. — *Gesch. d. V. Isr.*[3] III, p. 794.

[2] *Bible annotée*, Gautier : 599. Thénius : 599,598 ; Winer, Kleinert : 598 ; Ewald, Bunsen : 597. — Winer, Kleinert, *Bible annotée* : 588 ; Thénius : 587 ; Ewald, Bunsen : 586.

On sait que les quatre derniers rois de Juda eurent tous une triste fin de règne. Joachaz, après avoir régné 3 ans fut envoyé par Néco en Egypte, d'où il ne revint jamais. Jéhojakim, successivement vassal de l'Egypte et de Babylone, se révolta contre Nébucadnetzar et périt misérablement dans la guerre qui lui fut aussitôt déclarée [1]. Jéconias, un enfant mal dirigé par sa mère, ne tarda pas à être emmené à Babylone avec la meilleure partie de ses compatriotes, en particulier Ezéchiel. Sédécias, après 8 ans de sujétion au monarque babylonien, même un voyage dans sa capitale, pour lui rendre hommage, finit aussi par se révolter. Jérusalem fut prise après un siège de 2 ans ; Sédécias, aveugle et chargé de chaînes, fut transporté à Babylone et avec lui presque toute la population du royaume.

Ce fut donc sous Jéhojakim ou sous Jéconias ou dans les premières années du règne de Sédécias, que Jérémie fut chargé de transmettre au roi et à tous les habitants de Jérusalem un message bien solennel : « Ainsi m'a parlé l'Eternel, raconte le prophète XVII, 19 : Va et tiens-toi à la porte des enfants du peuple, par laquelle entrent et sortent les rois de Juda, et à toutes les portes de Jérusalem. 20) Tu leur diras : Ecoutez la parole de l'Eternel, rois de Juda, et vous tous habitants de Jérusalem, qui entrez par ces portes. 21) Ainsi parle l'Eternel : Prenez garde à vos âmes. *Ne portez point de fardeau le jour du sabbat* et n'en n'introduisez point par les portes de Jérusalem. 22) Ne sortez de vos maisons aucun fardeau le jour du sabbat, et *ne faites aucun ouvrage. Mais sanctifiez le jour du sabbat, comme je l'ai ordonné à vos pères.* 23) Ils n'ont pas écouté.... 24. Si vous m'écoutez, dit l'Eternel,... 25) alors entreront par les portes de la ville les rois et les princes assis sur le trône de David, montés sur des chars et des chevaux, eux et leurs princes, les hommes de Juda et les hommes de Jérusalem ; et cette ville sera habitée à toujours.... 27) Mais si vous n'écoutez pas quand je vous ordonne de sanctifier le jour du sabbat..., alors j'allumerai un feu aux portes de la ville, et il

[1] Jér. XXII, 18, 19 ; 1 Chron. XXXVI, 28-31 ; XXXVI, 6. Voir *Real-Encykl.*[1], VI, p. 790 ; *Handw.* p. 745, Thénius, *B. der Könige*, p. 446.

dévorera les palais de Jérusalem et ne s'éteindra point. » — Evidemment l'éclat avec lequel Jérémie devait transmettre ce message, en le proclamant à toutes les portes de la ville, non seulement pour le roi, mais pour tous les passants, fait ressortir la gravité du péché dont on se rendait coupable par la violation du sabbat. Un trait est mis en saillie : le port des fardeaux en ce jour, soit en passant par les portes de la ville (v. 21, 24, 27), soit en sortant des maisons (v. 22, cp. 21, 27). Mais ce trait, qui accusait et les porteurs, et tous ceux qui bénéficiaient de leur travail ou le permettaient, n'était qu'une des violations du sabbat, contre lesquelles s'élevait le prophète. Au fond, c'était toute violation du sabbat dont il s'agissait, comme le montrent les v. 22, 24, et 27, où se trouvent deux fois la défense de faire aucune œuvre en ce jour et trois fois l'ordre de le sanctifier. Mais le port même des fardeaux, tel qu'il est signalé, semble impliquer une violation plus grave encore qu'on ne s'y attendrait. Comme le pense Hitzig, en s'appuyant sur Néh. XIII, où certainement il devait en être ainsi, les fardeaux portés étaient « très vraisemblablement des marchandises, que l'on voulait offrir à bas prix le sabbat et aux portes mêmes où se tenait le marché. Ce jour-là les gens ne s'occupaient pas de leurs affaires ordinaires et avaient du temps pour faire des emplettes ; le vendeur lui-même ne pouvait pas, de son côté, rester tranquille avec ses marchandises. Mais tout ce remue-ménage était une profanation du sabbat. Cp. du reste Ex. XX, 8, XXXI, 15 ; Deut. V, 14. » Il y avait donc alors une certaine observation du sabbat, puisqu'il y avait en général interruption du travail ordinaire ; mais il y avait en même temps une violation des plus graves, puisqu'il surgissait alors un nouveau travail, en flagrante contradiction avec la sainteté du jour et menaçant d'en faire un vrai jour de marché. Ce qui montre encore la gravité de cette désobéissance, c'est, d'un côté, la grandeur des promesses qui devaient se réaliser pour le peuple s'il changeait de conduite (v. 25, 26), et, de l'autre, le caractère terrible des malédictions qui fondraient sur lui dans le cas contraire (v. 27). La question se pose comme une question de vie ou de mort pour Jérusalem, comme elle l'avait été déjà par Esaïe LVI, 1-8, LVIII, 13, 14, mais uniquement comme promesse.

Jér. XVII, 19-27 n'en montre pas moins, à sa manière, qu'il y avait alors une certaine observation du sabbat, qu'il continuait à se distinguer des autres jours, et le fait est confirmé par un verset des *Lamentations*, qui, pour Juda, est le pendant de Osée II, 13 pour Israël. Il est dit, en effet, Lament. II, 6 : « L'Eternel a dévasté sa tente comme un jardin, il a détruit le lieu de son rendez-vous[1]. L'*Eternel a fait oublier en Sion les fêtes et le sabbat* et, dans sa violente colère, il a rejeté le roi et le prêtre. » Mais c'est par anticipation que ce verset peut être ici cité car il se rapporte à un temps postérieur à la destruction de Jérusalem, et quelques passages d'Ezéchiel antérieurs à cette catastrophe sont encore à examiner.

§ 3. — Ezéchiel.

Les chap. XX-XXIII du livre d'Ezéchiel, qui forment un seul tout, se rapportent à la septième année de la déportation de Jéconias et du prophète, 2 ans avant l'investissement de Jérusalem par Nébucadnetzar et 4 avant la prise de la cité[2].

Dans le chap. XXII, qui concerne les crimes de Jérusalem, il est dit, v. 8 : « Tu dédaignes mes sanctuaires, *tu profanes mes sabbats* », et v. 26 : « Les sacrificateurs ont outragé ma loi, profanant les choses saintes, ils n'ont pas distingué entre le saint et le profane ; ils n'ont pas montré la différence entre celui qui est souillé et celui qui est pur ; *ils ferment les yeux sur mes sabbats* et je suis profané au milieu d'eux. » Rien de plus grave, au fond, que ce reproche, qui révèle une des causes les plus tristement fécondes de la profanation du sabbat alors générale en Juda. Les sacrificateurs devaient donner l'exemple de son observation et veiller de toute manière à ce qu'il fût bien pratiqué dans tout le royaume. Or, au lieu de cela, ils fermaient les yeux sur le saint jour et ils agissaient ainsi parce qu'ils ne distinguaient plus eux-mêmes le saint et le profane.

[1] Ou : son lieu d'assignation, comme traduit la *Bible annotée*. Segond : le lieu de son assemblée. La Vulgate : *Tabernaculum suum*. Luther : seine Wohnung. Bunsen, comme explication; seine Offenbarungsstätte. Il y a מֹעֲדוֹ.

[2] Voir XX, 1, cp. à I, 1 ; XXIV, 1. Voir *Bible annotée*, I. Les prophètes p. 78, et le *Bibelw.* de Bunsen, p. 638.

Et cependant le fondement de toute la religion de l'Ancienne Alliance n'était-ce pas la double idée de la sainteté de l'Eternel et de celle qui devait aussi caractériser son peuple ?

On ne saurait donc beaucoup s'étonner de l'extrême profanation du sabbat signalée Ezéch. XXII, 38 : « Voici encore ce qu'elles ont fait (les deux sœurs prostituées, Ohola et Oholiba, c'est-à-dire Samarie et Jérusalem). *Elles ont souillé mon sanctuaire le jour même où elles ont profané mes sabbats*[1]. 39) Elles ont immolé leurs enfants à leurs idoles et elles sont allées le même jour dans mon sanctuaire pour le profaner. » Au fond, ces deux versets ne se rapportent directement qu'à Jérusalem, car elle seule avait le Sanctuaire. Comme le pense Hitzig, il ne faut pas les comprendre comme si l'on avait immolé des enfants dans le Temple, mais plutôt admettre qu'après avoir commis quelque part ailleurs cette abomination, on ne s'en rendait pas moins, encore tout souillé par elle, dans le Temple de Jéhovah, au jour même de son sabbat, Jéhovah étant ainsi adoré à côté des faux dieux et comme un des leurs. Certes, c'était bien alors que la confusion entre le saint et le profane, le bien et le mal, arrivait à son comble ! Ces deux versets doivent faire allusion à des faits réels, mais qui ne nous sont pas autrement connus et dont on ne peut préciser la date. En tout cas, ils ne sauraient surprendre d'après ce qu'on sait de l'idolâtrie de plusieurs rois de Juda. Hitzig cite, comme exemple, ce qui est dit de Manassé 2 Rois XXI, 4, 5, 7. — « Ce furent surtout les rois Achaz, Manassé et Amon, dit Fréd. Delitzsch, qui adhérèrent au culte de Moloch, culte auquel Josias mit un nouveau terme dans le principal lieu de ce culte, la vallée de Hinnom. » Mais Jéhojakim, Jéconias et Sédécias sont dits avoir fait ce qui est mal aux yeux de l'Eternel, « entièrement comme avaient fait leurs pères[2]. »

[1] Segond « elles ont souillé mon sanctuaire dans le même jour et elles ont profané mes sabbats. » Nous avons tâché de mettre plus de clarté, dans la phrase. Le vers. 39 explique le précédent : c'est en allant dans le Temple le jour même du sabbat après avoir immolé leurs enfants aux idoles, que les deux sœurs ont en même temps souillé le Sanctuaire de l'Eternel et profané ses sabbats.

[2] Art. Moloch dans la *Bibl. Handw.* — 2 Rois XXIII, 37 ; XXIV, 9, 19.

En face de l'école Reuss-Wellhausen, constatons que si dans la 2de partie d'Ezéchiel il est, à plus d'une reprise, question du sabbat[1], à savoir du devoir qui en résultait pour les lévites et les prêtres, des sacrifices qu'il réclamait, de l'ouverture de la porte orientale du parvis intérieur en ce jour et lors de la néoménie, c'est d'une manière purement incidente et en supposant connu et admis tout ce qui avait été précédemment enseigné pour la célébration du 7e jour. Les modifications nouvelles introduites dans cette célébration, telles que l'attribution au prince des frais des holocaustes, des offrandes et des libations, aux fêtes et aux nouvelles lunes, aux sabbats et à toutes les solennités (XLV, 17), ne touchent nullement le fond même de l'ancienne institution sabbatique[2].

§ 4. — Néhémie.

Ce nom nous transporte près d'un siècle après la fin de la captivité. Trois caravanes d'exilés, plus ou moins nombreuses, mais toutes importantes, traversèrent successivement le désert pour rentrer au pays de leurs pères : la 1re, dirigée par Zorobabel et le grand-prêtre Josué, commença à rebâtir Jérusalem et réédifia le Temple ; la 2de fut conduite par Esdras chargé de faire exécuter la loi de Moïse parmi les Israélites de retour ; la 3e amena le gouverneur Néhémie pour relever les murs de Jérusalem[3].

Néhémie, après son premier voyage en Judée, y fut pendant 12 ans gouverneur, et ce fut alors, peut-être même dans la pre-

[1] XLIV, 24 ; XLV, 17 ; XLVI, 1-3, 12.

[2] « Nous ne pouvons pas admettre qu'on dise : Ezéchiel a ignoré le souverain sacerdoce, institution postérieure à l'exil. Nous croyons qu'il l'a connu, mais qu'il l'a supprimé à dessein... Il a retranché le grand prêtre parce que dans son tableau de la théocratie future, la suprématie, même en matière religieuse et dans le culte, appartient au prince. Nous supposons que déjà pour Ezéchiel, la perspective du roi idéal de l'avenir se combinait avec celle du grand-prêtre idéal, le Messie (pour employer le terme consacré) devant être à la fois prêtre et roi. » Gautier, *Mission du proph. Ezéch.*, p. 360-363.

[3] D'après Riehm, *Handw.* p. 1810, l'édit de Cyrus eut lieu l'an 538 ; le voyage de la première caravane en 537, celui de la seconde en 458, celui de la troisième, en 444. — D'après Gautier (p. 33, 339), l'édit de Cyrus et le retour de Zorobabel ont eu lieu en 536 ; le voyage d'Esdras, en 458

mière année, en 444, comme le pense Riehm[1], qu'eurent lieu les émouvantes fêtes racontées Néh. VIII-X : d'abord la célébration du 1er jour du 7e mois, particulièrement marquée par la lecture de la Loi devant tout le peuple, depuis le matin jusqu'au milieu du jour ; puis une fête des Tabernacles, « telle qu'il n'y en avait pas eu depuis les jours de Josué » ; puis un jeûne extraordinaire le 24 du même mois.

A la suite de ce jeûne, les Israélites présents s'engagèrent par serment et par écrit à marcher dans la Loi de Dieu donnée par Moïse, spécialement sur certains points qui avaient alors une importance particulière et dont voici les premiers : « Nous promîmes, dit Néhémie (X, 30), de ne pas donner nos filles aux peuples du pays et de ne pas prendre leurs filles pour nos fils, 31) *de ne rien acheter, le jour du sabbat et les jours de fêtes, des peuples du pays qui apporteraient à vendre, le jour du sabbat, des marchandises ou denrées quelconques,* et de faire relâche la 7e année, en n'exigeant le paiement d'aucune dette. 32) Nous nous imposâmes aussi des ordonnances qui nous obligeaient à donner un tiers de sicle par année pour le service de la maison de notre Dieu, 33) pour les pains de proposition, pour l'offrande perpétuelle, *pour l'holocauste perpétuel des sabbats,...* » — Les Israélites de cette époque s'engagèrent donc, quant au sabbat, à ne rien acheter aux étrangers qui apporteraient en ce jour des marchandises ou des denrées, et à payer une contribution annuelle pour le service de la Maison de Dieu, en particulier pour l'holocauste perpétuel des sabbats. Rien de plus spécial que ces deux engagements qui supposaient eux-mêmes l'observation générale du sabbat et ne visaient qu'à la rendre complète et régulière. Ce qu'il y a de vraiment nouveau, c'est l'entrain, le sérieux, l'unanimité même, semble-t-il, avec lesquels ces engagements furent pris. Evidemment les dispositions religieuses du peuple et des chefs étaient alors très différentes de ce qu'elles étaient au temps de Jérémie. Bien qu'Esdras et Néhémie ne fussent pas des prophètes, c'étaient des hommes de Dieu qui accomplissaient une

[1] D'après Néh. VI, 15.

mission d'en Haut en continuant l'œuvre des prophètes, et ils n'étaient plus isolés au milieu de leur peuple, ils étaient au contraire soutenus, et cordialement, par la grande majorité. Mais aussi par quels châtiments n'avaient pas passé ces Israélites, et quelles miséricordieuses délivrances ne venaient pas de leur être accordées !

Il est toutefois un autre passage du livre de Néhémie qui doit être considéré. Après être resté 12 ans consécutifs à Jérusalem, ce fidèle serviteur de Dieu revint auprès d'Artaxerxès, mais pour moins d'une année, et, de retour en Judée, il eut à constater que tout n'y marchait pas selon ses espérances. Voici en particulier ce que nous apprend XIII, 15-22 : 1° Dans une tournée faite en *Juda*, c'est-à-dire dans la province de Jérusalem, Néhémie surprend des Israélites se livrant le jour du sabbat à divers travaux de campagne et amenant le même jour leurs marchandises à Jérusalem (v. 15). — 2° Il leur fait des observations, tout au moins à ceux qui étaient venus à Jérusalem (v. 15). — 3° Des Tyriens venaient aussi dans la ville le jour du sabbat avec leurs marchandises et ils en vendaient à des Israélites (v. 16). — 4° Néhémie reprend les chefs de Jérusalem de ce qu'ils toléraient de pareilles profanations ; puis il fait fermer les portes de la ville pendant tout le sabbat, et place à ces portes plusieurs de ses serviteurs pour empêcher en ce jour toute entrée de *fardeau* (v. 17-19). — 5° Les vendeurs ne se tiennent pas pour battus et une ou deux fois passent la nuit du sabbat aux portes de Jérusalem. Néhémie les menace de sévir contre eux, et ils cèdent, ils ne reviennent plus pour le sabbat (v. 20, 21). — 6° Néhémie charge les Lévites de garder désormais les portes de la ville en ce jour (v. 22).

Le sabbat était donc assez souvent profané à Jérusalem et en Judée, soit par des marchands étrangers, soit par des Israélites. Mais Néhémie entreprit résolument d'empêcher ces profanations, et il finit par y réussir : une grande transformation intérieure s'opérait alors en Israël.

LES

SEPTANTE SEMAINES D'ANNÉES DE DANIEL IX

PAR

H. VUILLEUMIER

Pour l'exégèse historique il ne peut plus guère y avoir de doute sur le sens général de ce chapitre. Malgré certaines divergences de détail quant à l'interprétation de tel ou tel terme des premiers et surtout des quatre derniers versets, l'accord tend de plus en plus à se faire, entre exégètes, au sujet des soixante et dix « semaines », de leur point de départ, de leur point d'arrivée, de la délimitation historique des trois périodes de 7 + 62 + 1 semaines. Parmi les points qui ne sont pas encore complètement éclaircis, il en est deux sur lesquels la lumière nous semble s'être faite grâce à de récentes publications.

I. L'auteur du livre de Daniel transforme en septante *semaines* (d'années) les septante *années* à l'expiration desquelles, selon Jérémie XXV, 11, 12 ; XXIX, 10, devait prendre fin la désolation de Jérusalem et l'oppression d'Israël par des tyrans étrangers. Sur quoi se fonde cette transformation des années en semaines d'années ? De quel droit, en d'autres termes, l'auteur de notre apocalypse interprétait-il de cette façon, c'est-à-dire en le multipliant par 7, le chiffre fixé par l'ancien prophète ?

On en a appelé à l'analogie qu'offre un passage des Chroniques (2 Chron. XXXVI, 21) où le chroniqueur assimile les mêmes

soixante et dix années à autant d'années sabbatiques. (Comp. Lév. XXVI, 34, 35.) Ainsi, par exemple, E. Reuss, *La Bible : Littérature politique et polémique*, p. 264. D'autres, — c'est le cas de la *Bible annotée* de Neuchâtel, vol. II des *Prophètes*, p. 307, — ont découvert l'analogie que voici : « Toute purification d'un *individu* se faisait pendant 7 jours. (Lév. XII, 2; XIII, 4, etc.) Mais il s'agit ici d'un *peuple* entier. Son temps d'épreuve et de purification avait été mesuré d'abord à 7 fois 10 années. Il est étendu maintenant, en vue d'une purification complète et définitive, à 7 fois 7 fois 10 ans. » *Se non è vero....* Mais au lieu d'aller chercher ainsi midi à deux fois sept heures, pourquoi ne pas demander l'explication tout d'abord à notre chapitre lui-même ? C'est ce qu'a fait tout récemment M. A. A. Bevan, fellow du Trinity College à Cambridge, dans son *Short Commentary on the book of Daniel* à l'usage des étudiants. (Cambridge 1892.)

Dans la prière qui remplit la plus grande partie du chapitre IX, il est dit aux versets 11 et 13, que le malheur sans pareil qui était venu fondre sur Jérusalem était l'exécution de la malédiction « écrite dans la loi de Moïse. » Tous les commentateurs sont d'accord pour voir dans les menaces de Lév. XXVI l'un des passages de la loi auxquels l'auteur faisait allusion. Mais ce qu'on paraît n'avoir pas remarqué jusqu'ici, c'est l'allusion *spéciale* aux versets 18, 21, 24, 28 de ce texte du Lévitique. Dans ces versets il est dit et redit avec emphase que si un premier châtiment devait ne pas produire l'effet voulu, Dieu *en ajouterait sept fois autant*, qu'il *frapperait* les Israélites *au septuplé* pour leurs péchés.

Les 70 « septaines » d'années s'expliquent le plus simplement du monde par la supposition que l'auteur de Daniel a combiné Jérémie XXV, 11 ; XXIX, 10 avec Lévitique XXVI, 18, etc. Le motif de cette combinaison saute aux yeux. D'une part, le pieux patriote croyait fermement à l'infaillibilité de la prédiction de Jérémie. De l'autre, il constatait avec douleur que cette prédiction, prise au sens littéral, n'avait eu qu'un accomplissement extrêmement précaire. De là la nécessité de se mettre en quête de quelque interprétation nouvelle. Celle-ci lui était

fournie par les livres saints, par un texte même de la loi de Moïse, le serviteur de Dieu[1]. Aux 70 années de Jérémie il n'y avait qu'à « en ajouter 7 fois autant. » C'était donc à la fin de la 490e année que la délivrance depuis si longtemps promise devait se produire et qu'on pouvait s'attendre en toute confiance à la voir paraître. Inutile de rappeler que dans l'exégèse juive de semblables déductions, basées sur la combinaison artificielle de divers passages de l'Ecriture, devinrent de plus en plus communes.

Cette explication de M. Bevan, aussi simple qu'ingénieuse, répand en même temps du jour sur le sens le plus probable de ces mots du verset 2 : בִּינתִּי בַסְּפָרִים מִסְפַּר הַשָּׁנִים, que nos versions rendent de différentes façons. Ainsi, pour ne parler que des versions françaises, *Martin* et *Ostervald* traduisent : « ayant entendu par les livres que le nombre des années,... » *Perret-Gentil*, *Reuss*, *Bible annotée :* « je fixai (ou : dirigeai) mon attention, dans les livres (ou : en lisant les livres), sur le nombre des années ; » *Segond :* « je vis par les livres qu'il devait s'écouler... d'après le nombre des années ; » *Lausanne :* « je discernai dans les livres le nombre d'années ; » *Ostervald revisé* par la Société biblique de France : « je compris par les livres que le nombre des années.... » Si, comme nous le croyons, l'explication de M. Bevan est exacte, la seule interprétation vraiment correcte du verset 2 est celle qui ressort de la paraphrase de *Lemaître de Sacy :* « j'eus par la lecture des livres saints l'intelligence du nombre des années dont le Seigneur avait parlé au prophète Jérémie, » etc. Ce que l'auteur voulait dire c'est qu'il découvrit dans les Ecritures une chose qui lui permettait de saisir le vrai sens, la vraie portée de la prédiction de Jérémie, de cette prédiction bien connue que les faits semblaient avoir si cruellement démentie. Il est clair que dans ce cas *sepharîm* désigne, non pas le recueil des livres prophétiques, mais le Pentateuque, ou bien, d'une manière plus géné-

[1] Remarquez que dans le texte de 2 Chron. allégué plus haut, le chroniqueur s'était également inspiré d'un passage de ce même chap. XXVI du Lévitique.

rale, le canon des livres saints tel qu'il existait alors, aux environs de l'an 170.

J'ajoute que, cette interprétation du verset 2 étant admise, la confession des péchés et la prière suppliante qui suivent se comprennent encore mieux, et que le but de l'instruction (v. 22) que Gabriel vient ensuite donner au « voyant » était, non pas d'*ouvrir son intelligence* (Segond, B. annotée), ni même d'*éclairer son intelligence* (Reuss), mais de *lui donner la claire intelligence de la chose* , c'est-à-dire de l'intuition qu'il avait eue par l'étude des « livres » touchant la durée des soixante et dix « années » de Jérémie. L'interprète céleste vient confirmer et compléter l'interprétation tirée des Ecritures, en esquissant (v. 25-27) à grands traits et sous une forme énigmatique les principales phases de cette période de 490 ans, après avoir (v. 24) décrit le salut messianique qui devait s'accomplir enfin à l'expiration de ces septante heptades.

II. Les 70 semaines d'années sont subdivisées en trois périodes de 7, de 62 et de 1 semaines, lesquelles évidemment se suivent sans interruption dans l'ordre indiqué.

Sur deux de ces périodes il ne peut pas y avoir l'ombre d'un doute, du moins pour les interprètes dont l'exégèse n'est pas influencée par des préoccupations dogmatiques. Nous voulons parler de la première et de la troisième. Celle-ci, *la semaine finale*, est l'époque contemporaine de l'auteur. Elle a commencé avec le retranchement d'un oint (l'assassinat du grand-prêtre Onias III, vers 172) ; elle est marquée par les ravages et les profanations d'Antiochus Epiphane, et atteindra son terme avec la fin prochaine de ce tyran. Quant à la *première* période, de 7 *semaines*, elle va « depuis le temps où est émanée la parole de rebâtir Jérusalem jusqu'à un oint qui est prince, » c'est-à-dire, depuis l'oracle de Jérémie annonçant, au lendemain de la ruine de Jérusalem (588), que « la ville sera rebâtie » (Jérémie XXX, 18 ; XXXI, 38), jusqu'à Cyrus, appelé l'oint de Iahwéh par Deutéro-Esaïe (Esaïe XLV, 1), et qui, après la prise de Babylone (538), autorisa les Juifs à rentrer dans leur pays.

Reste la période intermédiaire, évaluée à *62 semaines*. C'est ici que se présente une difficulté au point de vue chronolo-

gique : 62 semaines font 434 années, tandis qu'entre l'intervention de Cyrus et le meurtre d'Onias III, fin de la première et commencement de la troisième période, il ne s'est écoulé que 366 ou 367 ans, c'est-à-dire environ 52 semaines d'années. L'auteur se serait donc mépris de 10 semaines dans sa supputation.

« Une si énorme erreur, s'est-on écrié[1], n'est-elle pas inadmissible? » — Elle s'explique sans trop de peine, a-t-on répondu[2], chez un auteur qui parle d'un prétendu règne de Darius le Mède, qui a tout l'air de n'avoir eu connaissance que de quatre rois de Perse, qui fait succéder l'expédition d'Alexandre le Grand sans intervalle aux guerres de Xerxès ; chez un auteur à qui ni les écrits hébreux ni la tradition ne pouvaient offrir de renseignements quelque peu précis sur la chronologie de cette période intermédiaire.

Il y a plus : ainsi que M. Schürer l'a déjà fait remarquer en 1886 dans sa classique *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (tome II, p. 616), non seulement l'historien Josèphe a commis une erreur semblable en faisant paraître Cyrus 40 à 50 ans trop tôt, mais ce qui est bien plus frappant, une faute très analogue à celle où est tombé l'auteur du livre de Daniel se retrouve chez l'historien Démétrius qui vivait peu auparavant, à la fin du troisième siècle avant Jésus-Christ. Cet helléniste juif, qui était pourtant historien de profession et paraît avoir voué un soin tout particulier aux calculs chronologiques, comptait 573 ans depuis la déportation des dix tribus jusqu'à l'avènement de Ptolémée IV. En réalité il n'y a que juste 500 ans, soit de 722 à 222. Ce qui fait, comme chez Daniel, un excédent d'environ 70 ans. Si « colossale » donc que l'erreur puisse nous paraître aujourd'hui, on conviendra qu'elle n'a rien d' « inadmissible. » Elle prouve simplement que les moyens d'établir une chronologie exacte et suivie faisaient encore défaut dans ce temps-là. A défaut de points de repère semblables à ceux que les livres saints offraient à un lecteur

[1] *Bible annotée*, vol. cit., p. 310, comp. 314.

[2] Voy. entre autres Meinhold, *Kurzgefasster Kommentar* (Nördlingen 1889), p. 317.

attentif pour la première période de 7 « semaines, » on en était réduit à de simples approximations. D'ailleurs, l'auteur de notre apocalypse était lié par son interprétation des 70 années de Jérémie, ou plutôt par « l'intelligence » qu'il avait acquise, quant au sens de ce chiffre, par l'étude des « livres. »

Mais voici qui achève, nous semble-t-il, d'expliquer les calculs de notre auteur. Dans un article des *Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreussen* de 1889, reproduit en substance dans son *Einleitung in das Alte Testament* (Fribourg en Brisgau 1891, p. 259), M. Cornill, professeur à Königsberg, a démontré d'une façon très plausible par quelle voie l'auteur de Daniel est arrivé à son résultat. C'est qu'il aura combiné le compte par *semaines* avec le calcul par *générations*, la génération étant évaluée à 40 ans, selon l'usage constant de l'Ancien Testament. Les 7 + 62 semaines d'années qui se sont écoulées depuis la ruine de Jérusalem jusqu'au « retranchement » d'Onias III, font 483 ans, soit en chiffres ronds 480 ans ; 480 ans équivalent à 12 générations. Or, le grand-prêtre Onias III représentait précisément la 12e génération dans l'arbre généalogique de la famille pontificale à partir de la ruine de Jérusalem. L'erreur d'environ 70 ans provient donc de l'écart entre la supputation *approximative*, basée sur la durée *conventionnelle* des générations humaines, et la chronologie *réelle*, sur laquelle l'auteur ne possédait pas de données suffisantes. Si, au lieu de compter la génération à 40 ans, comme c'était alors l'usage, il l'avait évaluée à 30 ans, comme on est convenu de le faire aujourd'hui, son calcul approximatif aurait répondu presque exactement à la réalité ; en revanche il n'aurait plus cadré avec le nombre voulu de « semaines. »

BULLETIN

THÉOLOGIE

Eug. Ritter. — Magny et le piétisme romand [1].

On ne se douterait guère, à lire les ouvrages publiés jusqu'à ce jour sur l'histoire, spécialement l'histoire religieuse et ecclésiastique, de notre pays romand, du rôle considérable qu'y ont joué, dès la fin du dix-septième et jusque vers le milieu du dix-huitième siècle, les diverses manifestations religieuses comprises sous le nom vague et élastique de *piétisme*. « C'était, dit M. Ritter, un fourmillement continu, une agitation mystérieuse et sourde, qui dura plus d'une génération. L'histoire en est encore à faire. A peine a-t-on débrouillé quelques-uns des fils de ce vaste enchevêtrement. »

Cette histoire est en effet des plus complexes. Toutes les nuances imaginables du piétisme se sont donné rendez-vous sur les bords du Léman et du lac de Neuchâtel. Toute sorte d'influences exotiques s'y sont exercées tour à tour et souvent simultanément, au moment même où dans les églises officielles se produisait sous l'influence indigène des Ostervald et des Turrettini, une sorte de réveil, ou du moins une réaction contre l'orthodoxie confessionnelle et scolastique. Pour la bien faire, cette histoire, il s'agirait non seulement de recueillir une foule de documents très disséminés et en partie difficilement accessibles, de lire et d'extraire toute une bibliothèque qu'il faudrait commencer par former à grand'peine, mais il serait indispensable de connaître à fond l'histoire générale du piétisme et des formes infiniment variées qu'il a

[1] Extrait des *Mémoires et documents de la Suisse romande*, seconde série, tome III, p. 257-324, avec un préface de VII pages. — Lausanne, Georges Bridel et Cie éditeurs, 1891.

revêtues, principalement en Hollande, en Allemagne et dans la Suisse allemande.

Nous ne possédons encore que quelques monographies qui ont commencé à porter un peu de lumière dans ce chaos : celle, entre autres, de F. Trechsel, de Berne, sur le pasteur Samuel Lutz d'Yverdon; celles de Jules Chavannes sur le théosophe quiétiste Dutoit-Membrini et sur le pamphlétaire antipiétiste Adam, de Vevey (dans un chapitre de ses *Réfugiés français dans le pays de Vaud*); les articles que l'auteur de ces lignes a consacrés ici même à Théodore Crinsoz de Bionnens et à son groupe ; les notices publiées dans les *Etrennes chrétiennes* de Genève, par M. Eug. Ritter, sur la famille et la jeunesse de Marie Huber, sur Jeanne Bonnet, sur l'histoire du piétisme à Genève et dans le pays romand ; la dissertation de M. de Greyerz sur Béat de Muralt, etc.

M. le professeur Ritter vient d'ajouter à cette galerie d'originaux un nouveau portrait bien curieux, celui de François Magny, secrétaire du conseil de Vevey, mort dans cette ville en 1730. M. Jules Chavannes avait déjà parlé de ce piétiste dans ses deux ouvrages tout à l'heure cités. M. Albert de Montet, l'auteur de *Mme de Warens et le pays de Vaud*, nous a révélé les relations qui existaient entre lui et la famille de la Tour d'où est sortie Mme de Warens. M. Ritter à son tour a pris occasion de l'influence religieuse que J.-J. Rousseau dit avoir subie de la part de cette romanesque vaudoise pour reconstituer dans la mesure du possible la biographie de celui qu'il n'hésite pas à appeler (Préface, p. V) le « maître de religion » de Mme de Warens, « son directeur. »

Nous aurions sur ce dernier point quelques réserves à faire. Nous ne saurions, en particulier, souscrire à cette opinion que, par le fait des relations qu'elle avait eues avec ce « chrétien éminent », la dite dame se serait « trouvée initiée à tout ce que la religion protestante a de plus intime et de plus profond » (p. 322). Les rapports qui ont uni ce vieillard et cette jeune femme ne nous semblent avoir été ni assez étroits, ni assez suivis pour donner lieu à une semblable « initiation », à supposer même que l'excellent Magny en eût eu l'étoffe. Mais c'est à cet endroit-là surtout que nous nous permettons d'être sceptique. Malgré le respect, la sympathie même, que nous inspire la figure du piétiste veveysan, il nous serait difficile, d'après ce que nous savons de lui, de lui assigner un rang aussi « éminent. » C'était certes un bien digne homme, très pieux à sa manière, d'un très grand sérieux moral, mais qui semble avoir

eu des idées passablement confuses et manqué à un haut degré du don qui s'appelle le discernement des esprits. Sa religiosité, comme celle de beaucoup de ses pareils, était d'autant moins protestante qu'elle se montre plus pénétrée de « piétisme. » Nous confessons que si nous avions à choisir un directeur pour nous initier à ce que la religion protestante a de plus intime et de plus profond nous ne nous adresserions pas de préférence à un brave homme qui aurait employé, pour ne pas dire perdu son temps à traduire en français les 800 pages in-4° d'un illuminé tel que le perruquier Jean Tennhard, de Nuremberg, lequel estimait « que le Dr Martin Luther aurait beaucoup mieux fait de garder pour soi la connaissance que Dieu lui avait donnée au commencement. »

Nous voilà en tout cas bien loin de Spener qui, lui, était fort bon luthérien, assez peu mystique et pas du tout illuminé. Si, comme essaie de le montrer l'honorable doyen de la Faculté des lettres de Genève, c'est par Magny et Mme de Warens que « quelques-unes des idées de l'école de Spener » sont venues jusqu'à Jean-Jacques, ce n'est à coup sûr qu'après avoir passé par toute une série de travestissements au travers desquels leur premier auteur aurait eu sans doute quelque peine à les reconnaître.

Mais laissons là les questions relatives à la genèse et à la filiation des idées religieuses que l'indiscret élève de l'Egérie des Charmettes a développées dans le récit de la mort de Julie de Wolmar et dans la profession de foi du vicaire savoyard. Ce qui est indiscutable ce sont les nouveaux titres à la reconnaissance de tous les amis de notre histoire religieuse que s'est acquis M. Ritter en sauvant de l'oubli la respectable figure de cette « tête de colonne des piétistes dans le pays romand. » Grâce aux documents fournis par les archives de Genève (registres du Consistoire et du Conseil), la bibliothèque cantonale et les archives ecclésiastiques et académiques de Lausanne, la bibliothèque de la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud, et le dossier réuni par M. Albert de Montet (extraits des registres du Consistoire de Vevey), il est parvenu à faire revivre ce laïque dévot, depuis le moment où, déjà au déclin de la vie, son rôle commença à se dessiner. C'était à l'occasion d'un *Sermon sur le vrai piétisme* que lui avait dédié Elie Merlat, pasteur à Lausanne (1699) et qu'il réfuta dans un écrit supprimé par ordre de LL. EE. de Berne. Chemin faisant nous apprenons à connaître le petit monde piétiste de Vevey et des environs, ainsi que les conventicules des inspirés et des piétistes de

Genève, où Magny, menacé de poursuites à cause de son Tennhard, se refugia en 1713 et où il vécut jusqu'en 1720. Les archives de Berne permettraient sans doute de combler quelques-unes des lacunes qui subsistent dans le récit de sa vie, mais il est probable que ces données ne modifieraient pas essentiellement la physionomie qui se dégage des pages si intéressantes que lui a consacrées M. Ritter.

H. Vuilleumier.

M. A. Gooszen. — Le Catéchisme d'Heidelberg [1].

Nombreuse est la littérature relative à ce joyau catéchétique du seizième siècle, principalement celle qui a paru à l'occasion de son jubilé triséculaire en 1863 et postérieurement à cette date. L'auteur du beau volume que nous annonçons passe lui-même en revue, dans son *Avant-propos*, les principaux ouvrages qui se sont occupés jusqu'ici de l'histoire du texte ainsi que de quelques-uns des hommes qui ont concouru à la composition du catéchisme palatin. Néanmoins cette nouvelle *Contribution à l'histoire de ses origines et à la connaissance du protestantisme réformé* (tel est le sous-titre de l'ouvrage) ne fait en aucune façon double emploi avec ce qui existe. Elle « contribue » en réalité à l'enrichissement de nos connaissances touchant l'histoire de la catéchèse et, indirectement, celle des dogmes. Elle redresse certaines erreurs traditionnelles quant aux hommes qui ont collaboré à la rédaction du catéchisme, quant à la part qui revient, dans cette œuvre collective, aux différents collaborateurs. Elle complète et précise très heureusement les indications fournies par les devanciers au sujet des « sources » et de la manière dont ces sources ont été utilisées.

Le livre se divise en deux parties distinctes ayant chacune sa pagination à elle. La première, sous le titre d'*Introduction*, établit d'abord que, contrairement à l'opinion régnante, laquelle se fonde uniquement sur un passage de l'Histoire ecclésiastique palatine de H. Alting (†1644), Ursin et Olévian ne sont pas les seuls auteurs du catéchisme. Celui-ci est né du concours de toute la Faculté de théo-

[1] *De Heidelbergsche Catechismus. Textus receptus met tœlichtende texten.* Bijdrage tot de Kennis van zijne wordingsgeschiedenis en van het gereformeert Protestantisme, door M. A. Gooszen, hoogleeraar in de godgeleerdheid te Leiden. — Leide, E. J. Brill, 1890. — XIV, 166 et 253 pages.

logie d'Heidelberg, de tous les « superintendants » et des principaux « serviteurs de l'Eglise », y compris les membres laïques du Conseil ecclésiastique, et c'est après que le projet en eut été examiné et approuvé par un synode, assemblé à Heidelberg les premiers jours de 1563, qu'il fut enfin publié, muni d'une préface de l'électeur Frédéric III, du 19 janvier de cette année-là. Il résulte de cette étude sur *les auteurs* du catéchisme que le protestantisme de langue française a eu, lui aussi, son représentant au sein de la commission de rédaction, et cela dans la personne d'un des membres de la Faculté de théologie et du Conseil ecclésiastique : Pierre Boquin. Pour avoir été malmené par Calvin et éclipsé par ses collègues allemands, cet ex-prieur des carmes de Bourges (mort comme pasteur à Lausanne en 1582) n'en a pas moins joué un rôle assez saillant dans l'histoire religieuse du Palatinat et dans les controverses confessionnelles de l'époque. A peine connu en France, il a été, déjà avant M. Gooszen, remis en lumière, j'ai presque dit réhabilité, par feu le professeur Heppe dans sa *Dogmatique du protestantisme allemand.* « Qui nous donnera, demande notre historien, une biographie de cet homme méconnu ? » Il serait en effet à désirer que nous possédions sur lui quelque chose de plus complet que l'article trop sommaire que lui consacre la seconde édition de la *France protestante.* Mais pour autant que nous pouvons en juger, les matériaux de cette biographie sont extrêmement dispersés.

Après les auteurs, les *sources* consultées et plus ou moins largement mises à contribution par eux. Indépendamment des travaux préliminaires de Zacharie Ursin, dont il sera question tout à l'heure, ces sources sont de provenance *zuricoise* (le grand catéchisme de Léon Jude, de 1534 ; le petit du même auteur, de 1535 — et non de 1541, comme on l'a cru jusqu'ici ; — le *compendium* latin de Bullinger, de 1559), *genevoise,* (le second catéchisme de Calvin) et *néerlandaise* (les deux catéchismes de la communauté néerlandaise de Londres, composés sous l'influence de Jean a Lasco, et celui de l'Eglise d'Emden).

Suit un chapitre des plus intéressants sur la manière dont le catéchisme palatin fut composé et sur ses premières éditions. Le savant professeur de Leide commence par caractériser les deux catéchismes latins d'Ursinus : le grand, basé sur l'idée du *fœdus Dei,* et qui était sans doute déjà depuis plus ou moins longtemps composé lorsque les théologiens palatins reçurent l'ordre de rédiger un manuel catéchétique à l'usage de la jeunesse ; le petit, dont l'idée do-

minante était celle de la consolation fondée sur la rédemption par Jésus-Christ, et qui servit de base au travail des rédacteurs. Mais l'auteur montre que même ce projet simplifié passa encore par bien des remaniements avant de recevoir sa forme définitive. La rédaction de dernière main, en langue allemande, fut, selon toute apparence, l'œuvre d'Olévian. C'est aussi, selon M. Gooszen, à l'instigation d'Olévian que l'Electeur aurait ordonné d'*introduire* dans la seconde édition la fameuse demande 80me, — encore accentuée dans la troisième édition, — celle où la messe est qualifiée de maudite idolâtrie. Il est cependant permis de se demander si les mots : *in prima editione omissa erat*, qui se trouvent dans la lettre d'Olévian à Calvin du 3 avril 1563, ne signifient pas plutôt que cette demande avait été *omise*, c'est-à-dire supprimée, lors de la première impression, et qu'Olévian avait obtenu de l'Electeur qu'elle fût, non pas introduite après coup, mais *rétablie* dans la seconde édition. Quoi qu'il en soit, le catéchisme ne fut pas imprimé moins de quatre fois la même année. La quatrième édition est celle qui figure dans les Ordonnances ecclésiastiques du même Olévian. C'est cette édition définitive, et en quelque sorte plus officielle que les autres, qui peut être envisagée comme *textus receptus*.

Le dernier chapitre de l'introduction est intitulé : *Le caractère dogmatique du Catéchisme d'Heidelberg*. L'auteur développe ici ces trois thèses : Le Catéchisme en question est marqué d'une empreinte foncièrement *protestante ;* il est un fruit du protestantisme *réformé ;* parmi les catéchismes réformés, il représente un type *sui generis*. M. Gooszen s'applique à démontrer que, à la différence de la tendance « intellectualiste et spéculative » qui l'emporte de plus en plus chez Calvin, le catéchisme palatin se rattache à la tendance de Bullinger, qui est celle d'une théologie plutôt « sotériologique et biblique, » d'une théologie qui met l'accent sur l'ordre du salut tel qu'il ressort de la révélation historique de Dieu en Israël et en Jésus-Christ, et rejette à l'arrière-plan les spéculations plus ou moins philosophiques concernant les mystères insondables de l'éternel décret de Dieu. Nous avouons éprouver quelques doutes à l'endroit de cette dernière thèse. Il est très vrai que, de même que Bullinger, le catéchisme palatin laisse dans l'ombre le côté « horrible » de la prédestination pour s'en tenir à ce qu'il y a de consolant dans l'idée de l'élection. Mais y aurait-il réellement là une différence de *principes ?* Serions-nous en présence de deux *théologies* essentiellement différentes ? Calvin lui-même, lorsqu'il s'adressait au peuple, spé-

cialement à la *jeunesse,* ne savait-il pas faire taire en lui le théologien « intellectualiste-spéculatif ? » Et d'autre part, dans les controverses *théologiques,* les théologiens palatins, et Bullinger comme eux, ne prenaient-ils pas parti pour le prédestinatianisme le plus authentique ? C'est donc plutôt, pensons-nous, le tact pédagogique, joint aux égards dus par l'Electeur à la Confession d'Augsbourg « bien comprise », qui a déterminé la « tendance » dogmatique des auteurs du catéchisme.

Toute la seconde partie du volume est remplie par le *textus receptus* et « les textes qui lui servent d'éclaircissement » ; c'est-à-dire que chaque demande ou groupe de demandes du catéchisme palatin est suivi des textes correspondants soit des deux catéchismes d'Ursin, soit des autres « sources » zuricoises, genevoise et néerlandaises. De cette façon on peut se faire une idée très exacte du travail de la commission instituée par l'Electeur palatin et de l'influence plus ou moins considérable que ces auxiliaires ont exercée soit sur le fond soit sur la forme de l'œuvre sortie de ses délibérations. Il est particulièrement intéressant de constater les modifications qu'elle a fait subir au projet qui lui était soumis par Ursin.

Quoique le catéchisme d'Heidelborg n'occupe plus dans notre vie la place qu'il occupait dans celle de nos pères et qu'il n'ait pas pour nous l'intérêt pratique qu'il a encore aujourd'hui pour certaines Eglises de confession réformée, il n'en demeure pas moins un des monuments les plus vénérables et les plus précieux de notre passé religieux. Nous connaissons, en ce qui nous concerne, peu de lectures plus sainement édifiantes. Quant à l'ouvrage que lui a consacré le savant historien hollandais, il mérite à tous égards de prendre place au premier rang de notre littérature catéchétique.

H. Vuilleumier.

F. Næf. — Abrégé de l'Histoire des Eglises réformées du Pays de Gex par Théod. Claparède[1].

Parmi les nombreuses monographies publiées, depuis une trentaine d'années surtout, sur l'histoire particulière, soit provinciale soit locale, des Eglises réformées de France, celle de Théodore Claparède sur les églises du pays de Gex occupera toujours une

[1] Genève, A. Cherbuliez, 1891. — 253 p. in-12.

place distincte et distinguée. Cette place lui est assurée non seulement par le fait qu'elle a été une des premières publications de ce genre, ainsi que par sa valeur intrinsèque, mais parce que, comme l'auteur le disait dans sa préface, l'histoire des églises dont il nous a retracé les luttes se distingue, sous plus d'un rapport, de celle de leurs sœurs des autres provinces de la France. Réunies fort tard à ces dernières, les églises du pays de Gex essuyèrent, avant la plupart d'entre elles, les orages de la persécution. D'autre part, c'est à Genève et à la Suisse que le pays de Gex s'est toujours rattaché comme à son centre naturel. C'est à la Suisse que les Eglises réformées de cette petite province durent surtout leur existence, leur conservation au milieu des circonstances les plus défavorables et, après une période d'entier anéantissement, leur reconstitution partielle depuis la fin du siècle dernier. C'est en Suisse enfin que la plupart des détails qui se rapportent à leur histoire ont été conservés et que l'historien a pu les recueillir.

La meilleure preuve de l'intérêt inhérent à l'histoire religieuse de ce petit coin de terre, que tout semblait prédestiner à être et à rester suisse, et des mérites du travail que lui avait consacré le modeste et consciencieux Claparède, c'est qu'on ait pu songer, au bout de trente-cinq ans, à en donner une nouvelle édition. Personne n'était mieux placé pour l'entreprendre que l'ancien collaborateur de Th. Claparède, M. F. Næf, ancien pasteur. En effet, la première édition de ce livre n'était au fond que le développement d'un travail moins étendu sur le même sujet, rédigé en commun par les deux ministres genevois, mais dont diverses circonstances avaient empêché la publication. Lorsque ensuite Claparède eut été amené par de nouvelles recherches à refondre le travail primitif et à en faire un ouvrage nouveau, il réunit au fruit de ses propres investigations les matériaux que son ami et collaborateur avait rassemblés de son côté et mettait obligeamment à sa disposition.

La nouvelle édition, ainsi que le titre l'indique, est une édition *abrégée*. Les 250 pages in-8° de l'ancien texte sont condensées en 238 pages in-12. Les notes ont disparu, de même que les *pièces justificatives* qui remplissaient près de cent pages dans le volume de 1856. Seul le *Rôle des pasteurs des Eglises réformées du pays de Gex* a été conservé en appendice. Au reste, l'ouvrage n'a guère été modifié. Dans la troisième partie seulement, celle qui embrasse la période allant de la révocation de l'édit de Nantes

jusqu'au temps actuel, quelques additions ont été faites en vue de conduire l'histoire jusqu'à nos jours.

Nous ne pouvons nous empêcher de regretter que le premier chapitre de la première période, celui qui traite de l'établissement de la Réforme et de la domination bernoise, n'ait pas reçu, lui aussi, quelques additions. Le rééditeur eût pu consulter avec avantage, en fait de sources nouvelles, la *Correspondance des Réformateurs* de M. Herminjard et le *Thesaurus epistolicus Calvinianus* publié par MM. Cunitz et Reuss dans l'édition brunswigoise des œuvres de Calvin. Ces mêmes sources lui auraient permis aussi de compléter le rôle des pasteurs. Elles nous apprennent, entre autres choses, que les deux premiers pasteurs de la paroisse de Gex s'appelaient Jaques Hugues et Jaques Camerle, et que ceux de Collonges-Pougny étaient Jaques Camerle et Pierre Hostet. En outre, le *Bulletin* de la Société du protestantisme français et la *France protestante* auraient pu fournir quelques données intéressantes. On voit, par exemple, qu'entre 1550 et 1560 Prévessin et Ornex avaient un pasteur dans la personne d'Etienne de Longueville, et que Claude Aubery qui figure (p. 243 sq.) dans la liste des « pasteurs dont les noms nous ont été conservés sans que nous sachions dans quelle paroisse ils accomplirent leur ministère », était en 1590 à Collonges et en 1592 à Sacconex, où on le trouve encore en 1603. J'ajoute, d'après un registre des classes du pays de Vaud, qu'Abiel (et non Abel) Péreald ou Perreaud était avant le dit Aubery pasteur à Collonges, qu'il quittait en 1589 pour aller à Echallens. Il est probable que les annales des paroisses vaudoises du voisinage, celles en particulier de la paroisse frontière de Crassier, offriraient aussi de précieux renseignements pour les temps qui précédèrent et suivirent la révocation de l'édit de Nantes.

Mais assez de ces menus détails ! Il n'entrait évidemment pas dans les vues du rééditeur de remanier l'ouvrage de façon à le remettre au point à l'usage des spécialistes. Son but était de le mettre à la portée d'un public plus nombreux, de le rendre plus populaire. Le livre tel qu'il est répond pleinement à ce but, et nous ne pouvons que lui souhaiter de nombreux lecteurs, non seulement à Genève, mais ailleurs. Malgré l'exiguïté du territoire qui sert de théâtre à cette dramatique histoire, le sujet est d'un intérêt général et mérite d'être connu de tout bon protestant.

V. R.

ERNEST BERTRAND. — UNE NOUVELLE CONCEPTION DE LA RÉDEMPTION [1].

Le succès de la méthode et de la doctrine de Ritschl qui, après avoir envahi l'Allemagne et la Suisse allemande, s'est propagé dans notre théologie de langue française, est un des phénomènes les plus considérables en même temps que, — selon moi, — les plus surprenants qui se soient produits dans le domaine de la pensée théologique depuis la Réformation. Considérable : il suffit d'ouvrir les yeux pour s'en assurer. Toutes les productions actuelles de la pensée théologique en France ou dans la Suisse romande sont dominées, dans une intention soit favorable ou hostile, par la préoccupation de la méthode dite expérimentale, inaugurée ou du moins ressuscitée par le maître de Göttingue; et il est entre autres peu des thèses qui nous sont soumises ou adressées par des candidats en théologie, qui ne trahissent pas l'influence plus ou moins consciente et formulée de cette prémisse. L'importance acquise par le nom et la pensée de Ritschl ne m'en apparaît pas moins, — peut-être suis-je injuste, prévenu ou... jaloux ? — comme l'effet d'un engouement, comme le passage d'un souffle puissant plutôt que comme la marque d'une crise profonde, bienfaisante et durable du travail dogmatique. Nous y voyons en tout cas une réaction, — excessive comme toutes les réactions, — contre l'abus de l'idéologie et de la dialectique qui avait rempli la première moitié de ce siècle dans les domaines de la philosophie et de la théologie, et dont le nom du théologien Rothe a été la dernière illustration. Aujourd'hui la métaphysique, panthéiste ou théiste, confondue avec son ancienne rivale dans un égal dédain, s'en est allée rejoindre la dogmatique dans le musée des antiquités ; mais nous osons ajouter que la réaction de Ritschl contre la métaphysique de Platon, de Hegel et de Rothe, a été en même temps la substitution d'une autorité nouvelle aux anciennes, et non moins impérieuse ni moins intolérante.

Si méritoires que fussent les études déjà faites par MM. Baldensperger, Aguiléra et Emery de la « théologie de l'avenir, » il valait la peine d'offrir au public de langue française un exposé suivi, complet et aussi lucide que la matière le comportait, de la méthode

[1] *La doctrine de la justification et de la réconciliation dans le système théologique de Ritschl.* — Paris, librairie Fischbacher, 1891. 505 pages grand in-8°.

et des principes de l'école de Göttingue. Après lecture faite de l'ouvrage de M. Bertrand, je crois pouvoir témoigner que l'exécution de ce dessein, qui a déjà valu à son auteur le titre de docteur en théologie, comble d'une façon à peu près définitive la lacune signalée.

J'ai quelque envie de commencer mon compte rendu du livre de M. Bertrand par une chicane sur la teneur de son titre, où le qualificatif *nouvelle* est accolé à la conception de la rédemption qui a été l'objet de son étude. Est-ce dans sa pensée un éloge, est-ce une critique préliminaire? Je ne sais, car ce vocable est employé aujourd'hui tour à tour à l'une et l'autre intention, et nous venons d'assister à un débat entre adversaires et partisans de la *Gauche évangélique* où les uns accusaient cette école d'être nouvelle, et les autres l'en défendaient avec une énergie trempée d'indignation. Suspecte de ce chef ou non, nous demandons si la conception de la rédemption qui se rattache aujourd'hui au nom de Ritschl est aussi nouvelle que cela. Avait-on attendu jusqu'à lui pour nier toute certitude en dehors des *Werthurtheile?* Fut-il le premier théologien à statuer l'incompatibilité, dans la nature divine, entre l'amour et la justice? Est-ce à lui que revient l'honneur d'avoir pour la première fois réduit l'œuvre de la rédemption à l'exemple de sainteté donné par Christ au monde, et la divinité de sa personne à la perfection de son humanité?

La seule chose que nous puissions trouver nouvelle en tout cela, c'est la cohérence apparente ou réelle que l'auteur a su mettre entre les diverses parties de son système, et les tours de force exégétiques auxquels il a recouru pour en établir l'accord avec l'Ecriture sainte.

La tâche entreprise par M. Bertrand était considérable et grossie de difficultés spéciales. Ce n'était pas seulement la somme des lectures à faire qui aurait pu rebuter un travailleur moins résolu, un admirateur moins dévoué; c'était surtout la forme adoptée par l'auteur. Adoptée, ai-je dit, car on vient de nous apprendre que cette langue pesante et obscure, dont chacun se plaignait depuis longtemps, était chez lui le fait moins d'une incapacité naturelle que d'une intention coupable : « Ritschl lui-même, écrit M. Bertrand, nous déclarait un jour avec une fierté quelque peu naïve que, de tous les écrivains allemands des deux derniers siècles, il était peut-être le plus malaisé à comprendre. » (P. 13.) Nous savions déjà que la vanité humaine prend son bien où elle le trouve, mais

pour le coup, nous n'en avions pas prévu cette variété-là. Ce que je vais dire n'est pas pour nous vanter ; mais si jamais nous autres, Suisses romands et Français, nous fûmes poussés par le démon de l'orgueil, si jamais nous laissâmes s'agiter sous nos narines notre encensoir intime, ce fut, n'est-ce pas ? lorsque quelque critique, trop bienveillant peut-être, loua la clarté de notre langage ; et quand nous nous escrimions sur les pages de *Theologie und Metaphysik* ou de *Rechtfertigung und Versöhnung*, nous avions l'adorable simplicité de nous en prendre à la matière traitée du labeur infligé à nos cerveaux. Quelle erreur suivie de quelle révélation ! Voici donc un écrivain, chef d'école, et, selon toute probabilité, bon époux, bon père et bon citoyen, qui mettait son honneur à mal écrire ; qui souriait dans son cabinet à la pensée de la peine qu'il causait à son prochain ; qui l'augmentait à plaisir ; qui savourait intérieurement nos colères.... Horrible, horrible !

L'homme capable de prononcer devant un étranger et un Français la phrase rapportée plus haut, était capable de tout, y compris de qualifier Vinet : *Höchst oberflächlich.* C'est encore M. Bertrand qui, dans un autre endroit de son livre (que je ne retrouve plus), nous a conservé cette seconde perle non moins précieuse que la première. C'est donc un auditeur terrible que M. Bertrand. Il interroge et n'oublie rien. Grâce à lui, — car nous n'hésitons pas à l'en remercier, — les propos symptomatiques d'un professeur illustre, épanchés entre deux bouffées de tabac et derrière deux chopes de bière, passeront à la postérité et s'imposeront à l'attention des futurs biographes. *Vinet souverainement superficiel !* Lisez que Vinet, lui, parlait et écrivait avant tout pour se faire entendre. On dit même qu'il ne dédaignait pas de soumettre ses discours à sa domestique pour s'assurer qu'il serait compris de tout le monde ; et lorsque, à tort ou à raison, Vinet confessait que ses livres auraient eu besoin d'être traduits, c'était la tristesse au front et presque le remords au cœur !

M. Bertrand a sur nous un grand avantage, qui devait singulièrement lui faciliter la tâche, celui d'avoir été un des auditeurs de Ritschl et d'être resté, malgré tout, un de ses fervents admirateurs. J'ai eu plus d'une occasion de m'assurer que l'impression produite par la parole vivante du maître de Göttingue était beaucoup plus favorable que celle que procure la seule lecture de ses livres. Mais si l'on donnait à M. Bertrand le titre de disciple, ce ne pourrait être en tout cas que dans le sens de *discipulus in partibus infide-*

lium ; et si je ne craignais de le compromettre, je dirais que dans ses presque incessantes contestations avec son ancien professeur, je me suis senti presque constamment d'accord avec lui.

Une des convictions que le critique de Ritschl a confirmées chez moi, c'est que l'exégèse de notre théologien fut la très humble *ancilla* de sa dogmatique : « Jamais, écrit M. Bertrand (p. 365), pareils efforts n'avaient été déployés pour expulser du domaine de l'Ancien et du Nouveau Testament, la notion de l'expiation. Ritschl ne nous semble pas avoir réussi dans son audacieuse entreprise, et nous regrettons qu'il ait dépensé si souvent en pure perte tant de science, tant d'érudition, tant de virtuosité dialectique pour condamner vainement les doctrines ou les notions les plus bibliques, au nom de la Bible elle-même. Certes, nous l'admettons, dans le domaine de la théologie systématique, un penseur chrétien a le droit de soutenir les théories qui peuvent lui paraître le plus conformes à l'esprit, à la tendance générale de l'enseignement évangélique. Le développement progressif des sciences dogmatiques est à ce prix. Mais ce que nous reprochons à Ritschl, c'est de manquer de cette impartialité objective qui consiste à interpréter les Ecritures avec candeur, et à respecter toujours la pensée des écrivains sacrés, même quand leur témoignage semble contraire à nos propres vues. »

Passons sur les privautés, admissibles jusqu'à un certain point à l'égard de confrères s'appelant Frank, Weiss ou Luthardt, dont Ritschl use envers les auteurs, apôtres ou non, du Nouveau Testament. Peut-être aurait-on pu mettre plus de grâce à désigner l'auteur de l'épître aux Hébreux comme un « Juif ignorant l'hébreu » (*des Hebräischen unkundiger Jude*), ou moins d'assurance à faire la leçon à l'apôtre saint Jean pour avoir traduit l'hébreu *kipper* par ἱλάσκεσθαι. (1 Jean II, 2 ; IV, 10 ; voir Bertrand, p. 97 ; *Rechtf. u. Versöhn.* II, p. 211.) Ce qui me choque le plus chez notre auteur, ce n'est pas tant la prétention, en tout cas fort risquée, d'opposer son opinion personnelle à de si hautes autorités, que cette façon d'appliquer aux écrivains sacrés le procédé de Procuste, dont lui-même sait très bien signaler les inconvénients chez ses adversaires. (Voir *Theol. u. Metaph.*)

Lisez dans les chapitres II et IV du livre de M. Bertrand les déterminations prétendues bibliques et pauliniennes que fait l'auteur de *Rechtf. und Versöhn.* des notions de la sainteté, de la justice et de la colère de Dieu, et vous me direz si jamais des textes, profanes

ou sacrés, furent plus audacieusement torturés, si jamais on recula jusqu'à une plus lointaine limite l'art qui consiste à arracher à la plume d'un auteur le contraire de sa pensée. Nous assistons à un second duel entre l'homme et l'ange où c'est l'ange qui cette fois quitte la place battu et boiteux. En vérité, si j'avais ici un reproche à faire au critique, ce serait d'avoir déployé tant de mansuétude dans l'analyse de ces tours de force ; de ne pas avoir fait éclater au moment voulu une de ces saintes colères qui purifient l'atmosphère et satisfont la conscience outragée.

L'ouvrage de M. Bertrand se compose de deux parties principales : l'une, consacrée à l'exposition suivie de la méthode et du système (p. 25-148) ; la seconde intitulée : *Critique de la théologie de Ritschl.* (P. 149-501.) Je ne méconnais point les avantages de cette disposition de la matière, que, par exemple, mon collègue, M. Georges Godet, avec qui je viens d'en causer, approuve pleinement. Le principal inconvénient que j'y vois cependant est de nécessiter, à chaque pas de la critique, la répétition au moins résumée du thème exposé deux ou trois cents pages plus haut. C'est ainsi qu'on ne comprendrait qu'avec difficulté les critiques faites pages 372 et suivantes, à la doctrine de la justification et de la réconciliation selon Ritschl, si l'on ne nous mettait de nouveau sous les yeux le résumé des pages 115 et suivantes, qui en donnent l'analyse ; et bien qu'en fait deux expositions puissent ne pas paraître superflues pour nous rendre quelque peu compte d'une matière aussi confuse et aussi incohérente, il reste qu'il y a là une imperfection de forme qu'on eût évitée en faisant alterner l'exposition et la critique.

Je crois également que le critique eût mieux fait de s'affranchir de la division générale de l'ouvrage de Ritschl, dont le tome II contient l'exposé biblique, *der biblische Stoff*, et le tome III, le développement positif, *die positive Entwickelung*, de la doctrine. Cette distinction, qui pouvait avoir sa raison d'être dans la manière dont Ritschl entendait l'autorité des Ecritures, devait également condamner à certaines répétitions un critique qui fait de ce livre la source et la norme de la dogmatique.

M. Bertrand ne s'étonnera pas que l'exposé très consciencieux et très fidèle qu'il nous a fait à deux reprises des notions de la justification et de la réconciliation d'après Ritschl, m'ait laissé aussi perplexe qu'il a pu le demeurer lui-même sur la véritable signification attachée par l'auteur à chacun de ces termes et sur la délimitation exacte de ces deux notions dans le système, et l'on conviendra

qu'un résultat aussi négatif de l'étude de trois volumes intitulés *Rechtfertigung und Versöhnung* et de l'étude de cette étude, est quelque chose de bien affligeant.

D'une part, « la justification est, suivant Ritschl, le jugement synthétique, *synthetisches Urtheil*, (en opposition, sans doute, à une imputation conditionnelle et individuelle), en vertu duquel Dieu reçoit le pécheur dans sa communion, sans avoir égard à ses bonnes œuvres et à ses prétendus mérites. » (Bertrand, p. 114, 115, 374, 375.) Acte objectif et déclaratif, par conséquent. Or, justification et réconciliation sont synonymes. (P. 372.) Mais, d'autre part, la réconciliation, καταλλαγή, dans le langage de saint Paul interprété par notre auteur, désigne exclusivement la réconciliation des hommes avec Dieu et non la réconciliation de Dieu avec les hommes (non pas même Rom. V, 10 ; 2 Cor. V, 19, 20 !). Acte, par conséquent, subjectif et effectif. Comment deux termes désignant des choses aussi opposées que l'objectif et le subjectif, une déclaration et un effet, peuvent-ils être les synonymes l'un de l'autre ? C'est que, nous fait-on observer, s'ils sont synonymes, « la notion de la réconciliation a plus de précision et d'ampleur que celle de la justification. » (P. 114.) Je dirai plutôt qu'en fait de précision, ces deux notions n'en offrent pas plus l'une que l'autre.

M. Bertrand a reconnu comme nous les contradictions qui existent entre ces définitions : « Au point de vue même de sa propre théorie, écrit-il pages 374 et 375, Ritschl a tort d'enseigner que justification et réconciliation sont des notions corrélatives. Pour lui, en effet, la justification est le jugement synthétique par lequel Dieu reçoit le pécheur dans sa communion. Le mot *Rechtfertigung* a donc ici, sous la plume de Ritschl, un sens *objectif*. Or, notre théologien ne peut, d'autre part, attribuer au substantif *Versöhnung* qu'un sens tout *subjectif*, puisque c'est l'homme seul, d'après lui, qui doit se réconcilier avec Dieu. Dès lors, nous nous demandons comment on peut affirmer que les deux termes : « justification » et « réconciliation » sont essentiellement identiques. »

Ce qui est plus singulier encore au jugement de M. Bertrand (p. 373) comme au nôtre, c'est que les deux termes : *Rechtfertigung* et *Versöhnung*, qui devaient se révéler à peu près identiques dans la tractation, figurent l'un à côté de l'autre dans le titre de l'ouvrage comme choses distinctes.

Mais si ces critiques si graves sont fondées, elles nous paraissent détruire d'avance l'éloge contenu page 436 :

« Pour être équitable, nous devons ajouter qu'en présentant la doctrine de la justification comme le dogme fondamental du christianisme, Ritschl a rendu un immense service à la cause de l'Evangile. »

Trop d'équité, mon cher confrère ! Pour évaluer à son juste titre le service rendu par l'auteur de *Justification et Réconciliation* à la cause de l'Evangile, il faudrait avoir mis au même point les signes et les choses signifiées.

Dans une conception de la rédemption dont les notions de coulpe, de justice, de propitiation, de *rédemption*, ont été successivement éliminées, quel sera le rôle assigné à la personne de Christ ? C'est sur ce point vital que devait porter et a porté, en effet, l'effort du critique :

« Il est une critique particulièrement grave que nous devons maintenant adresser à la doctrine de Ritschl sur la justification. Dans ce système, la rémission de nos péchés ne saurait découler directement de l'œuvre et de la personne de Jésus-Christ. D'après Ritschl, en effet, Dieu a résolu, dès la création du monde, de pardonner les péchés de l'humanité coupable, afin de réaliser par celle-ci le royaume qu'il veut fonder ici-bas. Cette résolution divine est donc absolue, éternelle. Elle ne peut, par conséquent, dépendre d'un fait historique tel que la vie ou la mort de Jésus-Christ. L'activité bienfaisante que le Sauveur a déployée ici-bas ne change rien à l'immuable direction de la volonté de Dieu. Le rapport de grâce qui unit le Créateur à ses créatures étant antérieur à tout acte humain, ce rapport ne saurait avoir pour condition nécessaire l'œuvre de rédemption accomplie dans le temps par le Seigneur Jésus. Dès lors il est inexact de dire que nous avons obtenu la réconciliation (Rom. V, 11) et l'accès auprès du Père (Eph. II, 18) non seulement par Jésus-Christ (*per Christum*), mais aussi à cause de lui (*propter Christum*). » (Voir livre II, chap. II, p. 380 et 381.)

C'est ici qu'éclate, en effet, la contradiction intestine qui travaille la christologie de Ritschl et de ses congénères et disciples, entre les attributions diverses dont Christ est l'objet, selon qu'on suit les inspirations inavouées de la métaphysique ou de la dogmatique traditionnelles, ou qu'on se pose en réformateur et inaugurateur de voies nouvelles. Si Christ n'est apparu que comme le révélateur suprême de l'amour de Dieu, de quel droit lui attribuez-vous un rôle unique dans le royaume de Dieu ? ou si ce rôle n'est pas absolument unique, de quel droit vous réclamez-vous encore unique-

ment de son nom ? Si, en particulier, la mort de Christ sur la croix n'a été qu'un sublime exemple de patience, « en quoi, demande M. Bertrand, un tel sacrifice était-il nécessaire ? En quoi distingue-t-il spécifiquement Jésus-Christ de ceux qui, dans les temps anciens comme dans les temps modernes, ont affronté la mort avec une intrépidité stoïque ? En quoi surtout nous sauve-t-il nous-mêmes de la destruction, si tant est qu'il nous enseigne à regarder la mort en face ? » (P. 392.)

Telle la conception de la mort de Christ, telle aussi celle de sa résurrection ; et ici, nous croyons devoir relever une lacune dans le travail de M. Bertrand. Il nous expose sur ce point central de la vérité chrétienne sa propre conception qui est aussi la nôtre ; (p. 402, sq.) ; mais il ne nous apprend pas ou il nous dit à peine quelle était celle de l'auteur qu'il critique, et le seul renseignement, à notre souvenir, qu'il nous donne à ce sujet se rapporte au texte Romains IV, 25, que Ritschl semblait ne considérer, nous dit-on, que comme une simple formule de rhétorique : (*In rhetorischer Hebung des Ausdrucks.*)

Tout me fait penser qu'il y avait à cet endroit dans la dogmatique de Ritschl, comme dans celle de Schleiermacher, une lacune dont l'extrême gravité aurait dû, selon moi, nous être plus expressément signalée.

M. Georges Godet, qui a été lui aussi élève de Ritschl, ne se souvient pas, me dit-il, que son enseignement oral se soit arrêté sur la résurrection de Christ, et je me suis assuré également que le mot *Auferstehung* manque dans l'index qui termine les volumes II et III de *Rechtfertigung und Versöhnung*. L'auteur même eût-il affirmé sa croyance à la réalité du fait, l'expérience que nous pouvons avoir des discussions théologiques actuelles nous conseillerait encore de ne pas nous réjouir trop tôt.

C'est en effet l'honneur ou la misère (selon le point de vue auquel on se place) de la théologie moderne et contemporaine que les pavillons qu'elle arbore, ou, pour parler sans image, que le vocabulaire qu'elle emploie, recouvrent si fréquemment les marchandises les plus diverses. On dit que les rabbins distinguent dans la nature divine entre la volonté du parvis et la volonté du sanctuaire. Je dirai de même que les principaux termes de la langue parlée aujourd'hui dans la polémique des partis comportent une double acception, l'acception du parvis et l'acception du sanctuaire. En voici quelques exemples :

Divinité de Christ. Acception du parvis : communauté d'essence entre Christ et Dieu. — Acception du sanctuaire : perfection de l'humanité de Christ.

Préexistence de Christ. Acception du parvis : préexistence personnelle. — Acception du sanctuaire : préexistence idéale.

Résurrection de Christ. Acception du parvis : relèvement du corps terrestre de Christ d'entre les morts au troisième jour. (1 Cor. XV ; Act. XVII, 31 ; comp. Jean XX.) — Acception du sanctuaire : formation chez le Christ rendu à la vie d'un nouveau corps spirituel, composé d'éléments supérieurs et étrangers à son corps inhumé, dont le sort échappe à l'investigation de la science et d'ailleurs n'importe pas à la foi. Ainsi création nouvelle, mais non pas victoire sur la mort.

« Il paraît, écrivait récemment M. le professeur Astié, qu'il existe encore deux manières de comprendre la résurrection du Sauveur, l'une, physique, matérielle, en vertu de laquelle le corps ressuscité de Jésus-Christ aurait contenu les mêmes atomes chimiques que le corps antérieur à la résurrection, en un mot, la résurrection de la chair, tellement prônée jadis par Tertullien.

» D'après l'autre conception, Jésus-Christ aurait eu, après sa résurrection, un corps spirituel, glorifié, échappant aux lois de l'espace et du temps. C'est cette seconde conception que j'adopte avec saint Paul, avec Calvin et avec plusieurs écrivains populaires d'Angleterre, d'Amérique et même de nos pays de langue française. » (*Evangile et Liberté*, numéro du 25 décembre 1891 [1].)

[1] C'est par erreur que, dans le même numéro d'*Evangile et Liberté*, M. le professeur Astié m'a reproché de l'avoir accusé dans ma dogmatique de nier la résurrection corporelle de Christ. Ni à la page 457 de mon dernier volume, ni en aucun endroit de ma dogmatique, je n'ai écrit cela. Dire qu'un théologien n'attache pas d'importance à la résurrection corporelle de Christ, ce n'est pas, que je sache, prétendre qu'il la nie. Ce n'est pas le lieu de montrer laquelle des deux conceptions rivales de la résurrection, de la conception dite « matérielle » ou de la spirituelle, est la plus conforme à l'enseignement de Calvin et de saint Paul ; peut-être le tenterai-je plus tard, ici ou ailleurs. En attendant, je laisse à chacun le soin de rechercher s'il existait une différence fondamentale et motivant un démenti absolu, entre la déclaration de M. Astié rapportée ci-dessus et les paroles que, victime ou non d'une hallucination de mes sens, je lui avais prêtées. A. Gretillat.

(A suivre.)

REVUES

Revue philosophique

Juillet 1891.

G. Milhaud : La notion de limite en mathématiques. — *Lannes :* Coup d'œil sur l'histoire de la philosophie en Russie (1er article). — *P. Regnaud :* Les sources de la philosophie de l'Inde. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques.

Août 1891.

G. Mouret : L'égalité mathématique. — *L. Arréat :* L'hérédité chez les peintres. — *A. Espinas :* La technologie artificialiste. — *A. Bertrand :* Un précurseur de l'hypnotisme (le docteur lyonnais Pététin). — Notices bibliographiques.

Septembre 1891.

A. Fouillée : Le problème psychologique. — *A. Espinas :* La technologie artificialiste (fin). — *G. Mouret :* L'égalité mathématique (fin). — Analyses et comptes rendus. — Notices bibliographiques. — Périodiques.

Revue du christianisme pratique

Septembre 1891.

Ch. Gide : Les idées économiques de Tolstoï. — *A. Véjan :* L'évangile de la richesse. — *Ch. Correvon :* Le programme social de l'Eglise évangélique en Allemagne. — *J. Séquestra :* Comment réveiller nos églises ? I. Le devoir des pasteurs. — *J. E. Néel :* Le bilan de l'autorité. — *L. Trial :* Plaidoyer en faveur d'un grand accusé (le sermon).

Novembre 1891.

J. E. Néel, Saint-Paul, Ed. Monod, L. Tarrou : Le quatrième congrès social de l'association protestante pour l'étude pratique des questions sociales, tenu à Marseille les 29 et 30 octobre. — *Ch. Correvon :* Un voyage d'exploration sociale (par le cand. P. Göhre). — *J. Séquestra :* Comment réveiller nos églises ? II. Le devoir des laïques. — *L. Trial :* Plaidoyer en faveur d'un grand accusé (fin). — *P. Minault :* La participation aux bénéfices d'après M. Léon Sahler et M. Ch. Robert

N. B. A la Revue du christianisme pratique est joint un *Bulletin bibliographique* trimestriel dont le premier numéro date du 15 septembre. Ce bulletin, « destiné à propager la lecture des bons livres, » est adressé gratuitement aux abonnés de la Revue.

Zeitschrift für praktische Theologie

Quatrième livraison 1891.

H. Köllein : Les cours d'instruction sur la mission intérieure. — *F. Issel :* Contributions à la question des diaconesses (II). — *Spitta :* Sermon de l'avent sur I Tim II, 4-6. — *C. A. Witz :* Sermon sur 2 Cor. VIII, 9. — *Ehlers :* Discours liturgiques (Baptême, confirmation, mariage, funérailles, préparation à la sainte cène). — Bulletin.

Revue de théologie et des questions religieuses

Novembre 1891.

Arbousse-Bastide : Charles Bois. — *A. Thraen :* M. le « professeur » Bois. — *C. Bruston :* Interprétation du Cantique des Cantiques (suite). — *A. Wabnitz :* Nouvelle explication de Jean XVII, 5 et VIII, 58. — *E. Sayous :* La décadence du principe électif dans les élections épiscopales. — *Eug. Bernard :* Origines de la philosophie judéo-alexandrine. — *Paul Fargues :* Une nouvelle conception de la Rédemption. — Analyses, comptes rendus, variétés.

Beweis des Glaubens

Septembre 1891.

Karl Schultz : L'incrédulité et son défaut d'esprit. — *F. Roos :* La théologie ritschlienne et l'Ecriture Sainte (fin). — *Z. :* Un témoin de la foi à sa manière (La quatrième édition du « Liederschatz » de Knapp). — Mélanges : Fouilles dans le midi de la Palestine.

Octobre 1891.

P. Wiesen : La parabole de l'économe infidèle. — *K. Schultz :* L'incrédulité et son défaut d'esprit (suite). — La cosmogonie sumérienne. — Mélanges apologétiques.

Novembre 1891.

Déclaration du Dr *Grau* (concernant son attitude à l'égard du professeur Haupt et de son écrit sur la valeur de l'Ecriture pour le chrétien). — *Freybe :* Conscience et moralité d'après Vilmar. — *K. Schultz :* L'incrédulité et son défaut d'esprit (fin). — Les apologies d'Aristide et de Quadratus. — *Zöckler :* Un adversaire de la théorie de la pluralité des mondes (Jules Boiteux). — Mélanges.

Theologische Studien und Kritiken

Quatrième livraison 1891.

Schlatter : Eupolémos comme chronologiste et ses rapports avec Josèphe et Manéthon. — *Schwarz :* Jacq. II, 14-26. — *Knaake :* Jean de Goch. — *Knoke :* Les « Ecloga » de Théodule. Les histoires bibliques de Hartmann Beyer. — Bulletin.

Jahrbücher für protestantische Theologie

Quatrième livraison 1891.

C. Wittichen : L'évangile le plus ancien. Restitution critique de l'original de l'évangile selon Marc. — *H. Holtzmann :* La controverse touchant l'homogénéité et les sources de l'Apocalypse. — *R. Steck :* Pline le Jeune dans le Nouveau Testament. — *Max Kamrath :* La partie messianique de la prophétie d'Ezéchiel, spécialement dans ses rapports avec l'Hexateuque. — *P. Corssen :* Le codex Amiatinus (de la Vulgate) et le codex grandior de Cassiodore.

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Quatrième livraison 1891.

K. Furrer : La vie ecclésiastique à Zurich au XIIIe siècle. — *A. Flury :* Eglise et école selon Amos Coménius et selon H. Pestalozzi. — *J. Ganz :* Principes d'architecture pour les temples protestants (suite). — *A. Farner :* Socialisme et humanité. — *Meili :* Devoirs que les circonstances du temps présent imposent à nos paroisses protestantes (suite). — Bulletin, renfermant un compte rendu de Gretillat, Exposé T. IV, par E. de Muralt.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Cinquième livraison 1891.

O. Holtzmann : La révélation par Christ et le Nouveau Testament. — *K. Ziegler :* Quel rapport existe-t-il entre les notions de sacrifice et de sacrement ?

Sixième livraison 1891.

J. Kaftan : Foi et dogmatique. — *G. Gottschick :* La foi chrétienne et la vie intellectuelle moderne.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Vol. XII troisième et quatrième livraison 1891.

Seeck : Le soi-disant édit de Milan. — *Breyer :* Les Arnoldistes. — *Lempp :* Antoine de Padoue ; III : Sa vie et son œuvre. — *Schwabe :* Hans Denck. — *Förster* : Wiclif comme traducteur de la Bible. — *De Boor :* Suppléments aux « Notitiae Episcopatuum. » II. — *Gess :* Un mémoire de Tetzel avec d'autres lettres et instructions concernant les indulgences, de 1516-1517. — *Hartfelder :* La « ratio discendi » de Melanchthon. — *Virck :* Lübeck en 1536, avec une lettre de Bugenhagen. — *Schleusner :* Origines du droit matrimonial protestant au XVIe siècle. Extraits d'actes contemporains, III. — *Ficker :* Documents relatifs aux discussions religieuses de la diète de Ratisbonne de 1532. — Miscellanées. — Table des matières.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

2e volume 1891.

Budde : La législation des second à quatrième livres du Pentateuque, en particulier celle de J. et E. — *Le même :* Le rhytme de la Qina dans l'Ancien Testament. — *Staerk :* L'usage de la locution באחרית הימים dans l'Ancien Testament. — *Schwally :* Remarques lexicologiques et notes relatives à la critique du texte. — *Le même :* Répliques aux critiques de M. Bacher. — *Fripp :* Note sur Gen. XLIX, 24-26. — *A. Muller :* Le Samek. — *Maschkowski :* L'influence de Rashi sur Nicolas de Lira dans l'explication de l'Exode. — *Preuschen :* Origène et la métrique hébraïque. — *Schill :* 2 Sam. XII, 6. — Bibliographie.

Neue kirchliche Zeitschrift

Neuvième livraison 1891.

Klostermann : La nécessité de la critique conjecturale dans l'exégèse biblique. Supplément à l'article sur le vice fondamental de toute critique actuelle du Pentateuque. — *Luther* (à Réval) : La moralité chrétienne d'après la doctrine de l'Eglise luthérienne et d'après la théorie de la nouvelle école (Kant-Ritschl). (fin). — *K. Schmidt :* L'origine du livre des Actes.

Dixième livraison 1891.

Schling : Etude statistique sur les lieux de culte « simultanés » (servant aux catholiques et aux protestants) en Bavière. — *A. Hofstätter :* La question de l'esclavage. — *Rabus :* Le rapport scientifique de la théologie avec la philosophie. — *Volk :* La doctrine de la réconciliation selon von Hofmann. — *Freybe :* Confesser et renier. (Bekennen und verleugnen). Ce que ces mots signifient pour le peuple allemand en vertu de leur étymologie.

Onzième livraison 1891.

Knoke : La coopération des parrains au développement de la vie ecclésiastique. — *Hommel :* Gloses épigraphiques sur la Genèse et les prophètes. — *Sperl :* Qu'est-ce que les disciples, lors de la première cène, ont reçu comme « don céleste ? » — *Buchrucker :* Histoire biblique et catéchisme.

Douzième livraison 1891.

Seeberg : L'Apologie d'Aristide. — *Wandel :* L'historien Flavius Josèphe et le christianisme. — *Loeber :* La vie actuelle de la chrétienté et l'aurore d'un grand avenir.

LES DROITS DE LA VÉRITÉ

ET CEUX DE LA CHARITÉ

OU

LA CRAINTE DU SCANDALE A DONNER

en particulier chez Vinet[1]

PAR

HENRI CHAVANNES

Paul raconte au chapitre 2e de l'épître aux Galates qu'à Antioche il résista en face à Pierre, parce que celui-ci était répréhensible ; il l'accuse d'user d'hypocrisie et de ne pas marcher droit selon la vérité de l'Evangile, car « avant que quelques personnes fussent venues à Antioche de la part de Jacques, Pierre mangeait avec les gentils ; mais lorsqu'elles furent arrivées, il se retirait et se séparait, craignant ceux de la circoncision » (v. 12).

Ainsi, selon Paul, Pierre eut une conduite différente suivant les circonstances, ou plutôt suivant son entourage : d'abord, fidèle aux enseignements qu'il avait reçus du Seigneur à Joppe par révélation et convaincu que « Dieu n'a point égard à l'apparence des personnes, » (Act. X, 34) il vit avec les gentils et mange en leur compagnie ; ensuite il se retire d'avec eux.

Le motif que Paul attribue à la conduite de Pierre c'est qu'il craignait ceux de la circoncision. Qu'est-ce qu'il craignait de leur part ? D'en être blâmé, mal compris, de les scandaliser ? Il est à regretter que nous n'ayons pas aussi de

[1] Lu à la Société vaudoise de théologie à Lausanne le 25 janvier 1892.

Pierre même le récit de cette contestation avec Paul. Comment aurait-il lui-même expliqué sa conduite ? Aurait-il reconnu son manque de droiture et fait aveu d'hypocrisie, ou se serait-il peut-être défendu, se croyant dans ses droits, soutenant avoir bien agi ? Pour les partisans de l'inspiration spéciale et absolue des Ecritures la question de savoir si Pierre eut tort à Antioche ne doit naturellement pas se poser : l'Ecriture déclarant que Pierre a usé d'hypocrisie, la question pour eux est tranchée ; mais elle demeure pour ceux qui, comme nous, ne croient pas à l'infaillibilité des Ecritures.

Supposons qu'en l'an 64 ou 65, une copie de l'épître de Paul aux Galates (écrite en 56) soit tombée entre les mains de Pierre à Rome — si tant est qu'il y soit jamais allé. — Aurait-il peut-être tenu à Paul, alors à Rome, ce langage-ci : « Tu me trouves répréhensible, mon bien-aimé Paul, de m'être retiré d'avec les gentils à cause des frères arrivés de Jérusalem ; mais toi-même tu ne t'es pas toujours montré si intransigeant : tu as bien circonci Timothée à cause des Juifs de Lystre et d'Iconie qui savaient tous que son père était grec (Act. XVI, 2, 3) et, en parcourant avec Silas et lui les villes de Phrygie et de Galatie, tu transmettais, pour qu'on les gardât, les ordonnances des apôtres et des anciens de Jérusalem touchant les choses défendues par la loi, et dont vous prescriviez toujours de s'abstenir (Act. XVI, 4). Quand tu te fis raser la tête à Cenchrée à cause d'un vœu (Act. XVIII, 18), tu ne paraissais pas tant mépriser « ces préceptes fondés sur des ordonnances et des doctrines humaines » (Col. II, 20, 21), dont tu parles aux Colossiens.

» Dans une autre occasion tu t'es bien aisément rangé à l'avis de Jacques et des anciens de Jérusalem (Act. XXI, 20-27), qui t'engageaient à te joindre à ces quatre hommes qui avaient fait un vœu, pour faire tomber les bruits rapportant « que tu en-
» seignes la défection à l'égard de Moïse à tous les Juifs qui sont
» parmi les Gentils, en disant qu'ils ne doivent pas circon-
» cire leurs enfants, ni suivre les coutumes. » Quand on te vit « te purifier avec ces hommes, payer pour eux afin qu'ils se rasent la tête, » « entrer dans le temple, déclarant que vous

accompliriez les jours de la purification jusqu'à ce que l'offrande fût présentée pour chacun de vous » (v. 26), on aurait bien pu croire qu'« il n'était rien de ce qu'on avait souvent » dit de toi, mais que tu marchais aussi toi-même en gardant » la loi, » si « des Juifs d'Asie t'ayant reconnu ne s'étaient écrié qu'en tout lieu tu enseignes contre la loi. »

» Toi qui as dit aux Colossiens (II, 16) : « Que personne ne » vous condamne au sujet du manger et du boire » et as engagé les Corinthiens (1 Cor. X, 25) à « manger de tout ce qui » se vend au marché sans s'enquérir de rien pour raison de » conscience, » sans s'informer si la viande qu'ils y achetaient avait été préalablement consacrée aux idoles, tu engages pourtant ces derniers à n'en pas manger, « si quelqu'un leur dit : « C'est une chose sacrifiée aux idoles, » et chacun ne peut autrement que d'assentir en toute conscience aux motifs que tu présentes : la charité, la condescendance envers autrui, la juste crainte de scandaliser les faibles. « Je complais à tous » en toutes choses, écrivais-tu aux Corinthiens, ne cherchant » point mon propre avantage, mais celui du grand nombre, » afin qu'ils soient sauvés, » aussi pouvais-tu les exhorter à être tes imitateurs (1 Cor. XI, 1), en n'étant « en achoppement ni aux Juifs, ni aux Grecs, ni à l'église de Dieu » (1 Cor. X, 32).

» Eh bien, moi aussi, très cher frère, j'ai désiré n'être pas « en achoppement aux Juifs » arrivés de Jérusalem à Antioche, lorsque je me suis retiré de la société des gentils ; j'ai été en cela ton imitateur, et, comme toi, ai voulu être juif avec les Juifs, afin de gagner les Juifs et me conduire envers ceux qui sont sous la loi, comme si j'étais encore sous la loi (1 Cor. IX, 19, 20) ; car, bien que libre, comme toi, à l'égard de tous, je me suis asservi moi-même à tous, afin d'en gagner le plus grand nombre. »

Ce langage que, par un artifice littéraire assez innocent, nous prêtons à Pierre, nous ne prétendons pas sans doute qu'il l'eût nécessairement tenu ; nous disons seulement que, d'après les faits mêmes qui nous sont rapportés par Paul, nous ne sommes pas absolument forcés de donner à la conduite de Pierre l'interprétation défavorable qu'il lui donne. C'est avec quelque

apparence de raison que des reproches de même nature auraient aussi pu être faits, semble-t-il, à saint Paul dans telles circonstances de sa vie que nous venons de rappeler, et dans lesquelles il peut paraître avoir agi absolument comme saint Pierre. Toute la question est de savoir quels furent les motifs de Pierre, s'ils furent répréhensibles, comme le crut saint Paul, ou de même ordre que ceux que ce dernier présentait lui-même aux Corinthiens, qu'il exhortait à être ses imitateurs.

Pour trancher la question d'une façon définitive, j'aurais besoin d'entendre la cloche de Pierre aussi; malheureusement nous ne l'avons pas; c'est pourquoi je laisse la question en suspens. J'incline toutefois à tenir pour juste l'appréciation de saint Paul, lequel ne nous raconte point du reste que saint Pierre se défendit; mais, par le fait même, j'ai quelque peine à approuver Paul dans sa conduite du chapitre vingt-unième des Actes; elle paraît difficile à concilier avec ses propres déclarations touchant les droits de la liberté qui est en Christ, liberté qu'il revendique avec vigueur, par exemple contre ceux qui auraient voulu qu'il circoncît Tite : il ne leur céda, dit-il, sur aucun point (Gal. II, 3, 5, 14; III, 1, 3) et il exhorte les Galates à ne pas se laisser ensorceler pour se replacer sous la loi et finir par la chair : « Je vous déclare, moi Paul, leur dit-il (Gal. V, 2), que si vous vous faites circoncire, Christ ne vous servira de rien; » et il écrit aux Corinthiens : « Quelqu'un est-il appelé étant incirconcis, qu'il ne se fasse pas circoncire (1 Cor. VII, 18). » A la fin de sa carrière il dit encore aux Philippiens (III, 2) à propos de ceux qui voulaient soumettre à la loi les Gentils : « Prenez garde aux chiens, prenez garde aux mauvais ouvriers, prenez garde à la circoncision. »

Ainsi donc, à juger d'après les seules données qui nous sont fournies par Paul et par Luc, nous penchons plutôt pour donner raison à Paul à Antioche, mais pour lui donner tort à Jérusalem, où il nous semble avoir usé d'un excès de condescendance envers les faibles, ce qui du reste ne servit pas à grand'chose, comme l'événement le prouva.

On explique, je le sais bien, et je l'ai fait moi-même, cette différence entre la conduite de Paul relativement, par exemple,

à la circoncision de Tite et à celle de Timothée, l'intransigeance dont il fit preuve si souvent dans ses épîtres et la condescendance qu'il recommande fréquemment aussi, en disant que les droits de la vérité étaient, ou n'étaient pas en cause. Mais quand nous supposons qu'ils ne sont pas en cause, en sommes-nous toujours certains ? Ne pouvons-nous pas nous tromper ? Je crois à l'extension du royaume de Dieu dans le monde, aux progrès de la vérité, par conséquent à la lutte entre une conception meilleure de celle-ci et la forme ancienne, inférieure, plus mélangée d'erreurs qu'elle a revêtue, laquelle doit céder la place à la forme, à la conception nouvelle supérieure : dans les cas qui viennent de nous occuper à propos de Pierre et de Paul, c'était le particularisme juif qui devait céder le pas à l'universalisme chrétien. Fallait-il, et jusqu'à quel point, condescendre au point de vue ancien ?

Cette question de la douce condescendance vis-à-vis des faibles, du scandale à leur éviter d'une part et de l'indomptable fidélité à la vérité d'autre part, qui se pose toujours à nouveau dans l'histoire et dans la vie chrétienne, est assez difficile parfois à résoudre dans la pratique. Il y aura toujours des gens accusés de raideur, et d'autres, d'infidélité à leurs convictions, parce que, tantôt, hélas, on sacrifie à ses aises ses convictions, comme si l'on avait quelque droit sur la vérité, tandis que c'est elle qui les a tous sur nous; tantôt, raide et intransigeant, on heurte, froisse et scandalise les petits et les faibles. Il est des cas où les droits de la vérité sont si clairs, si évidents qu'il faut savoir affronter le scandale que sa proclamation causera immanquablement aux ignorants, que le devoir est d'éclairer. J'en prendrai un exemple dans l'histoire de la version dite de Lausanne. Nous lisons à ce propos dans les Mémoires d'Ami Bost, t. II, p. 202 :

« On avait résolu, à l'unanimité, dans le commencement, de faire, par respect même pour l'Ecriture sainte, la critique du texte reçu, et d'admettre celles des variantes qui paraissaient commandées par les faits et par l'impartialité. Mais quand on en vint, vers la fin du travail, au passage des témoins (1 Jean V, 7) et qu'on vit que ce passage n'avait existé dans aucun manus-

crit grec jusqu'au seizième siècle, qu'il n'avait pas été cité une seule fois dans la longue et solennelle dispute de l'Arianisme, et qu'ainsi c'était une addition incontestable à l'Ecriture sainte, on n'osa pas aller jusqu'au bout du principe qu'on avait d'abord embrassé; on pensa que le public ne comprendrait pas le retranchement de ce verset, et serait effrayé d'une altération au texte habituel; on revint en conséquence sur la première détermination, et on rétablit le texte reçu partout où on l'avait modifié. » « Je respecte, ajoute M. Bost (t. III, p. 294) sans le partager, le motif qui fit prendre cette résolution [1]. »

Quant à moi, plus sévère que M. Bost, je n'hésite pas à condamner formellement des traducteurs qui, ayant travaillé, comme ils le disent dans l'avertissement de la seconde édition, « d'après le principe de l'inspiration plénière des Ecritures », donnent ainsi au peuple de l'Eglise pour paroles de Dieu des paroles qui sont, — ils le reconnaissent eux-mêmes positivement, — de pures adjonctions humaines.

C'était montrer bien peu de respect pour cette parole de Dieu qu'on faisait constamment profession, et entre autres par le retranchement des apocryphes, de vouloir maintenir dans sa pureté.

Touchant le blâme formel que je me crois autorisé à porter ici, l'impartialité m'oblige à citer ce que dit à ce sujet M. L. Burnier dans son livre intitulé *La version du Nouveau Testament dite de Lausanne, son histoire et ses critiques*, (Lausanne, 1866, p. 123).

« Au moment de l'impression il nous vint de graves scrupules non pas, comme M. Bost l'a dit par erreur dans ses Mémoires, sur la suppression de 1 Jean V, 7, mais essentiellement sur notre compétence », puis il parle de la difficulté de choisir entre les recensions diverses, de l'intention des traducteurs de faire une version populaire et non scientifique, de la tentation, quand on modifie le texte sacré, de s'accorder des libertés in-

[1] Le passage inauthentique de 1 Jean, V, 7, 8 a été réimprimé dans les trois éditions postérieures de la Version suisse. Dans la quatrième pourtant il est indiqué, dans une liste des principales variantes qui termine le volume, comme supprimé dans plusieurs manuscrits.

dues, et il ajoute : « Telles sont les raisons, bonnes ou mauvaises, qui nous déterminèrent à revenir sur nos pas et à rétablir partout notre traduction première. »

Nous trouvons, quant à nous, ces raisons décidément mauvaises. Au surplus, que ce soit ou non à propos du passage des trois témoins que les traducteurs soient revenus de leur première décision touchant le texte, il n'en reste pas moins de cet incident l'impression qu'on n'a pas osé affronter l'opinion populaire erronée. En proclamant la vérité, on risquait de scandaliser les faibles, qu'on n'avait pas le courage d'éclairer. Valait-il beaucoup mieux, en la cachant, scandaliser les forts, ce qu'on pouvait être absolument certain de faire ? Or j'estime que ce ne sont pas les faibles seuls qu'il faut craindre de scandaliser : Paul nous exhorte à n'être en achoppement à personne, ni aux Juifs, ni aux Grecs, ni à l'Eglise de Dieu (1 Cor. X, 32).

Je prends un autre exemple de la difficulté qui nous occupe :

Vinet, dans sa lettre à M. Scholl du 4 mai 1838, publiée, dans sa partie la plus importante, par M. C. Secrétan dans une note de son ouvrage *La Civilisation et la croyance*, et dans sa teneur entière par M. H. Lecoultre dans le *Chrétien évangélique* d'octobre 1887, Vinet expose les scrupules qu'il avait à conserver sa position de professeur de théologie pratique. Une de ses principales raisons pour ne s'y croire pas à sa place était qu'il avait « sur plusieurs points, plus ou moins graves, notamment sur l'inspiration des Ecritures, des vues très hétérodoxes, qui, je dois le dire, ajoutait-il, le sont devenues toujours plus à mesure que j'ai étudié l'Ecriture avec plus d'indépendance, de dépréoccupation et de candeur. » « Une réticence obstinée sur ce point et sur les autres » lui « paraît lâche et déloyale », « la profession de ses hérésies, un devoir. » « Aucun sacrifice, dit-il encore, ne m'effrayera pour rentrer dans le *vrai* et pour trouver un abri à mon âme, que la dissimulation (je ne dis pas la simulation, mais cela viendrait !) fatigue, corrompt et perd. »

Mais il est arrêté par deux raisons : La première lui est personnelle, il ne se sent pas « en mesure de bâtir sur ses démolitions » ; « j'ai la conviction, dit-il, mais je n'ai ni la science,

ni la force morale et physique qu'il faudrait pour entrer dans cette lice. »

L'autre raison qui le fait reculer est précisément la question qui nous occupe en ce moment, la crainte « de troubler et d'angoisser les jeunes esprits » — il aurait pu ajouter les vieux aussi, mais il pensait spécialement à ses étudiants.

Il est regrettable que dans la longue lettre que lui répondit M. Scholl, celui-ci n'aborde ni la question du scandale donné et des droits de la vérité, ni la question théologique, les vues hétérodoxes de Vinet — ne se sentait-il pas de taille à les discuter, ou n'en saisissait-il pas toute la portée? — Il se borne à essayer de lever les scrupules de son ami sur la réalité et la valeur de sa foi, qu'il se refuse, avec grande raison, croyons-nous, à tenir, comme le prétendait Vinet, pour purement intellectuelle, et il s'efforce de le persuader que Dieu, l'ayant évidemment conduit au poste qu'il occupe, il y doit rester.[1]

Dans l'ordre d'idées auquel se tient M. Scholl, celui-ci aurait pu profiter davantage d'indications que lui avait fournies Vinet lui-même pour la vraie réponse à lui faire; sa lettre porte en effet en marge ces paroles : « Je crains que vous ne fassiez, (tout bon logicien que vous êtes) un raisonnement dont la conclusion déborde les prémisses : La démarche montre de la conscience, donc il a tort de s'accuser; il a quelque envie d'être chrétien, donc il est chrétien, et ainsi de suite. Posez-vous bien l'état de la question. »

Le raisonnement n'est au fond pas si défectueux que le pré-

[1] Le fait que M. Scholl dit qu'il aurait voulu pouvoir consulter, sur les sujets qui troublaient Vinet, un Grandpierre, ne témoigne pas de sa part d'un grand discernement spirituel. C'étaient deux natures d'esprits fort peu sympathiques l'une à l'autre. La brochure que M. Grandpierre publia contre les vues de Vinet le montre bien, et si elle ne fut pas vivement combattue dans *le Semeur*, à quoi M. Lutteroth aurait beaucoup tenu, ce ne fut que sur la demande expresse de Vinet. « Il poussait le pardon des offenses jusqu'à se laisser, sans mot dire, méconnaître et même calomnier. La lutte lui répugnait, l'attristait, » m'écrivait l'auteur de l'article qui allait paraître dans *le Semeur*, et qui aurait montré « ce qu'avait non pas seulement d'illogique et d'outrecuidant tout à la fois, mais d'outrageant pour Vinet la brochure de M. Grandpierre. »

tendait bien Vinet ; c'est celui de Pascal dans les mémorables paroles qu'il place dans la bouche du Christ : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé déjà, » pensée que Vinet lui-même a exprimée, quand il a dit : « C'est avoir trouvé la vérité de Dieu que de l'avoir cherchée. »

Vinet disait donc avoir « sur plusieurs points plus ou moins graves ... des vues très hétérodoxes. » Si cet aveu venait à surprendre quelqu'un, je lui citerais le jugement porté sur le professeur de Lausanne par un de ses collègues de Genève, et que voici : « Vinet est un nuage, avec des éclaircies, où l'on aperçoit tantôt un lieu commun, tantôt une hérésie. » J'admets que l'auteur de ce jugement ne s'est pas toujours montré un critique bien perspicace et que l'impartialité si désirable pour l'historien lui fit parfois défaut, mais j'ai le sentiment que dans cette occasion un instinct assez sûr dirigeait M. Merle d'Aubigné, quand il tenait la pensée de Vinet pour un nuage aux flancs chargés de plus d'une hérésie. En effet, placer le pivot de toute l'apologétique dans la correspondance du Christianisme avec les besoins du cœur humain, c'était inaugurer le règne de cet individualisme, de ce subjectivisme qu'on reproche si fort, MM. Godet entre autres, à la théologie moderne ; c'était donner peu de valeur à ce qui ne correspond pas à ces besoins primordiaux de l'âme humaine, fût-ce même exposé dans la Bible ; c'était laisser de côté l'autorité de la lettre de l'Ecriture et son infaillibilité, en faveur de laquelle on avait formulé la doctrine de l'inspiration. Aussi Vinet disait-il bien qu'il avait des vues très hétérodoxes « notamment sur l'inspiration des Ecritures. »

Avant d'aller plus loin une question se pose à nous. Qu'entendait Vinet par l'inspiration ? On pourrait penser qu'il a en vue la doctrine de l'inspiration plénière seulement ; il est bien certain qu'en tout cas il lui était adverse : quand parut en 1841 dans la *Revue suisse* le compte rendu de la Théopneustie de Gaussen par Frédéric Chavannes, Vinet dit à quelqu'un, de qui je le tiens : « Cet article n'a qu'un défaut, c'est qu'il n'est pas de moi. » Mais je croirais que l'hétérodoxie de Vinet allait plus loin, qu'elle portait sur l'inspiration elle-même au sens

traditionnel et pas seulement sur son mode[1]. Remarquons d'abord qu'il parle de l'inspiration tout court, sans la qualifier d'aucun adjectif: plénière, verbale, directe, absolue, traditionnelle; c'est là un indice seulement, il est vrai; je ne donne pas à cette remarque une importance exagérée, une valeur probante absolue et définitive, mais voici qui est plus concluant: Un jour — ce devait être vers cette même année 1838, où il écrivit la lettre à M. Scholl, — un pasteur lui ayant dit qu'il n'avait trouvé aucun argument en faveur de l'inspiration des Ecritures, qu'il voudrait bien qu'on lui en pût donner une preuve, Vinet répondit, et cela à l'étonnement de son interlocuteur: « Je suis exactement dans le même embarras que vous, » puis il ajouta: « Je ne crois pas au Christ pour avoir cru d'abord aux Ecritures ; je ne crois aux Ecritures que parce que j'y ai trouvé Christ. »

Quels que fussent en 1838 les scrupules de Vinet touchant la théologie courante, il ne se démit pas pour le moment de sa charge de professeur, qu'il conserva sept ans encore; mais ce qui montre que M. Scholl ne parvint pas à lever les scrupules de son ami, c'est qu'il les exprime de nouveau les années suivantes:

Il écrit à sa sœur, le 23 août 1839, qu'en quittant sa position officielle, il serait « dans le vrai, » que « la répugnance » à y demeurer « est toujours plus forte; » et le 4 janvier 1840: « mes regrets sont toujours les mêmes.... Je suis comme un poisson sur du sable. » C'est dès cette année 1840, après la promulgation de la loi de 1839, qu'il cessa de faire partie du clergé vaudois.

[1] M. Frédéric Frossard m'écrit de Rome en date du 9 janvier 1892:

« Vinet niait bel et bien l'inspiration des écrits apostoliques, et même, je crois, de tous les livres bibliques. La lettre de Scholl le prouve du reste, ce que n'avait compris qu'à moitié le professeur Lecoultre qui vient de mourir, quand il essayait de réduire le contenu de cette lettre à la seule réprobation de la thèse de Gaussen. Il importe que sur cette grave question la pensée de Vinet soit connue, et mise en relief, ce que vous avez eu raison de faire. Publiez votre travail: c'est un service à rendre au grand public religieux, aux yeux duquel Vinet est une autorité. »

En 1841 il dit à M. Erskine, au sujet duquel il avait écrit à sa sœur[1] : « Il est grandement hérétique, dit-on, mais c'est un bien bon chrétien, » en 1841 donc il écrit à Erskine à propos de ses *Nouveaux discours :* « Si ces discours écrits en vue d'un certain auditoire ne renferment pas toute ma pensée, ils ne renferment rien contre ma pensée ; mais est-on bien sincère, quand on ne dit pas tout ? »

A propos de l'ouvrage de M. Gaussen qui venait de paraître, il écrit à M. Lutteroth le 5 janvier 1843 : « Je ne parlerai pas de la Théopneustie, parce que je ne le pourrais pas en conscience, *sans dire toute ma pensée*, qui est, je le crains, fort éloignée du système de M. Gaussen. » Il n'osait dire toute sa pensée.

« Ce : *je le crains*, dit M. P. C. dans *Evangile et Liberté* du 12 décembre 1890 est significatif. C'est un mot qui pèsera jusqu'à la fin sur A. Vinet. A mesure que sa pensée se transforme, arrive de plus en plus près de la simplicité de l'Evangile, il sent tout ce qui le sépare des idées courantes et dominantes dans l'Eglise. De là ce besoin de retraite, ce refus constant d'occuper une charge pastorale ou professorale, à Lausanne ou à Paris, en rapport direct avec les institutions ecclésiastiques. « Vous savez, écrit-il le 12 novembre 1842, » que des raisons intérieures, que je puis bien appeler de cons- » cience, me rendent la chaire de Taitbout, et toute position » pastorale inaccessible. » Mme Vinet dit dans le même sens : « Il lui semble, et je commence à le croire, qu'il ne trouvera l'équilibre et la sérénité que dans une position tout à fait séculière. »

A la date du 29 octobre 1843 on lit dans l'agenda de Vinet : « Communiqué à Sophie mes pensées sur la nécessité de donner ma démission. »

Un an plus tard, le 25 novembre 1844, il écrit encore à Erskine : « J'ai conçu des doutes pénibles sur ma vocation au professorat de théologie. Quoique nous n'ayons plus de confession écrite, ni obligatoire, il y en a une tacite et convenue entre les ministres de notre Eglise, entre ces ministres et cette

[1] Le 10 novembre 1839.

Eglise. On s'attend, quoique l'enseignement académique soit libre, à ce que les étudiants seront enseignés selon cette confession de foi. C'est une attente à laquelle il m'est impossible de répondre. Sur plusieurs points qui sont tenus pour importants, qui le sont peut-être, je ne puis pas parler comme l'Eglise; » et il cite par exemple la *substitution*, à laquelle il ne peut croire. Et il ajoute que sa place l'obligerait à diriger des exercices de catéchisation..... qui le forceraient à une dogmatique « plus serrée, dit-il, que celle des savants et ne comportant aucune innovation, ce qui m'expose à dire ou à laisser dire des choses que je ne crois pas. »

Le 11 novembre 1844 il avait donné sa démission pour la fin de l'année académique; il la donna d'une façon définitive le 21 mai 1845. (C'est le lendemain du jour où fut voté le fameux amendement Mercier, qui retranchait le salaire aux pasteurs qui officieraient dans des assemblées religieuses autres que les réunions légalement consacrées au culte de l'église nationale.) En donnant sa démission, Vinet ne développe pas ses raisons à l'autorité; il se borne à dire que des motifs de conscience l'y obligent. Heureusement il les indique dans une lettre à M. Fæsch: ses motifs sont de deux ordres: ecclésiastique et théologique: « il ne voulait en aucune façon ni en aucune mesure être fonctionnaire de l'église établie... » rester « dans une position où le silence sur ses convictions en matière ecclésiastique lui fût imposé! Enfin, dit-il, bon gré, malgré, je représentais, ou j'étais censé représenter, un système théologique avec lequel je ne suis pas d'accord sur plusieurs points, ou plutôt sur lequel toutes mes convictions ne sont pas arrêtées. Ces motifs étaient anciens[1], » ajoute-t-il, ce que nous venons de constater.

On comprend que, lorsqu'on est préoccupé, comme il le fut, de 1836 à 1842 en particulier[2], de la manifestation des convictions religieuses, et qu'on publie un gros livre sur ce sujet, on se sente peu à son aise, quand on croit reconnaître que, lié par sa position, on ne peut manifester ouvertement ses di-

[1] *Alex. Vinet*, par Rambert, 3e éd., t. II, p. 202.
[2] *Alex. Vinet*, par Rambert, 3e éd., t. II, p. 97.

vergences, ses doutes, tout au moins ses incertitudes sur les questions de théologie, car enfin les rapports des convictions religieuses avec les vues théologiques sont assez intimes pour que le devoir de manifester franchement les premières emporte celui d'en faire autant pour les secondes.

Permettez-moi de citer le jugement que porte sur Vinet M. H. de Goltz dans sa *Genève religieuse au dix-neuvième siècle* (p. 496) :

« Ce ne fut que peu à peu que Vinet arriva à avoir conscience de la différence qui séparait la voie nouvelle où il était engagé de celle qu'avaient suivie les réformateurs, et il n'entrevit peut-être jamais toutes les conséquences qu'entraînait cette divergence foncière ; c'est chez ses disciples que l'on a pu voir apparaître les écarts auxquels conduit nécessairement une vue du salut exclusivement psychologique. A mesure que Vinet arrivait aux points de doctrine dans lesquels son individualisme le mettait en opposition avec l'orthodoxie, il n'avançait qu'à pas comptés et en hésitant, soit qu'il désirât épargner les faibles, soit qu'il eût lui-même le sentiment des dangers de sa nouvelle méthode. — Le plus grand défaut de la théologie de Vinet fut de manquer de *sens historique* et par conséquent d'une base véritablement *biblique.* »

Puisque nous sommes en train de citations, écoutons M. de Pressensé : « Vinet a peu à peu compris à quel point sa conception du christianisme le forçait à rompre avec l'orthodoxie dominante sur des points de première importance.... marche progressive sur une voie douloureuse. » (*Revue chrétienne* 1er oct. 1890, p. 268.)

M. Pétavel-Olliff dans son ouvrage sur le *Problème de l'immortalité* s'exprime ainsi (t. I, p. 306) : « L'idée de la destruction complète de l'homme aurait évidemment scandalisé ses auditeurs : Vinet, qui ne croyait pas le moment venu de rompre ouvertement avec le dogme traditionnel, pas plus sur ce point que sur d'autres, se borne à laisser entrevoir le fond de sa pensée.... Vinet, sur la piste du conditionnalisme, était encore loin d'en avoir découvert la formule. Sa dogmatique était en train de lever l'ancre, la pensée travaillait au cabes-

tan, mais le navire n'était point encore sorti du port traditionnel. »

Cette image de M. Pétavel me paraît non moins juste que belle et bien répondre à l'impression que nous laisse la correspondance de Vinet.

Après sa démission, la réserve de Vinet sur ses vues hétérodoxes paraît avoir été à peu près la même. Il semble, d'après sa correspondance avec M. H. Lutteroth que, quels qu'aient été les rapports d'intimité qu'il entretenait sur d'autres matières avec lui, il n'ait pas trouvé dans le directeur du *Semeur* ce que lui aurait offert un esprit de la trempe et des besoins d'un Verny par exemple. Il est bien certain qu'il eût été compris par celui dont il écrivait à Lutteroth : « Je puis bien le déclarer, il n'y a personne qui puisse le comprendre mieux que je ne le comprends. » Il s'agissait de la décision prise par le pasteur luthérien de Paris de quitter le ministère pour aller refaire à Bonn sa théologie. Malheureusement Verny mourut prématurément.

En 1823 déjà Vinet avait écrit : « J'ai besoin de te voir ; j'ai besoin d'avoir avec toi des entretiens sérieux, tels que je n'en puis avoir ici avec personne, car à personne je ne puis m'ouvrir comme à toi : il y a des pensées de derrière la tête, comme dit Pascal, que, sans être dissimulé, ni faux, on n'aime pas à dire à tout le monde ; il y a des profondeurs où l'on ne descend pas avec chacun. Je souffre, parce qu'il est dur de ne pouvoir découvrir à quelqu'un le fond de son cœur et de sa pensée. Je ne me fais pas de reproches des idées que j'ai ou que je n'ai pas ; il ne dépend pas de moi de les avoir ou non ; il ne dépend de moi que d'être de bonne foi dans la recherche de la vérité, mais encore dans cette recherche j'ai besoin d'un compagnon[1]. » Il paraît n'avoir pas trouvé en celui auquel s'adressaient ces lignes, un de ses amis les plus chers, Louis Leresche, pas plus qu'en Charles Scholl et en Lutteroth, la

[1] Je présume que M. G. Godet n'avait pas connaissance de cette lettre de Vinet à Leresche, disant qu'il y a des *pensées de derrière la tête...* que, sans être dissimulé, ni faux, on n'aime pas à dire à tout le monde, quand dans sa controverse avec M. Pétavel-Olliff il dit (*Chrétien évan-*

pleine compréhension des besoins, des difficultés théologiques qui le tourmentaient ; nous ne le voyons guère dans les dernières années de sa vie s'en ouvrir qu'à Erskine.

Il lui écrit, par exemple, le 29 août 1846 : « Bien des réformes font besoin et la disruption qui vient d'avoir lieu devait en être le signal. La principale devrait porter sur la forme et sur le fond même de la prédication ; il faudrait aller plus loin, il faudrait revoir notre théologie ; mais au milieu d'un ordre de faits tout nouveau, je n'aperçois pas une idée nouvelle ou, pour mieux dire, pas une idée. Je ne saurais vous dire combien l'uniformité qui règne dans nos prédications me semble factice, superficielle et combien elle est fatigante. On débite un chapelet de dogmes à peu près comme les catholiques débitent leur chapelet d'oraisons.... » On voit que Vinet était sévère pour la prédication d'il y a 40 à 50 ans ; peut-être l'était-il trop, voyait-il trop en noir et généralisait-il plus que de raison.... « Je crois, continue-t-il, qu'on répondrait à un désir assez général, quoique inconscient, en remplissant la prédication d'une substance nouvelle, en prêchant un christianisme plus intérieur, en ouvrant aux âmes les trésors de cette prédication de la justice qui abonde dans les discours de Notre Seigneur. C'est à quoi devraient tendre les efforts de ceux qui comprennent les besoins du temps.... Ce que je sais bien, c'est que je ne veux reprendre aucune position ecclésiastique ni théologique.... Le christianisme, pour moi, n'est ni exclusivement, ni par excellence, celui qu'on nous prêche depuis vingt-cinq années. Je crois cette formule impuissante et usée à l'égard des masses, c'est un réchauffé très refroidi du seizième siècle. Il m'importe beaucoup de connaître à cet égard votre pensée.

gélique, novembre 1882, p. 502) : « L'expression de « pensées de derrière la tête » répugne à l'égard d'un homme aussi profondément sincère que Vinet. » Que l'expression répugne ou pas à M. Godet, le fait est qu'elle est de Vinet, (M. Pétavel fait avec raison remarquer dans son ouvrage sur le *Problème de l'immortalité* (t. I, p. 302) que Pascal ne prend pas cette expression en mauvaise part, que cela veut dire tout simplement, comme le dit Sainte-Beuve, qu'il faut avoir la raison profonde et distincte de ce dont le peuple a le bon sens confus. Amiel, fait encore remarquer M. Pétavel, emploie aussi cette expression en bonne part.)

Ici, je ne puis dire la mienne qu'à peu de gens : *All fear, none aid, and few understand.* » Tous ont peur, nul ne me vient en aide et bien peu comprennent. Cette parole, de je ne sais quel auteur, paraît avoir frappé Vinet et répondu à ses préoccupations du moment, car je l'ai retrouvée terminant le second de trois articles intitulés : « Réponse à des amis, » publiés dans le *Semeur* en 1846 et dans lesquels il traite la question ecclésiastique.

Tous ont peur, prétendait-il. Cela me rappelle une parole qui marque bien cette crainte dont parle Vinet ; elle fut dite par M. Manuel à un jeune ministre, M. Henri Rapin, qui lui avait exprimé des doutes qui le tourmentaient ; cette parole est celle-ci : « Ne les dites à personne. »

Peu de gens comprennent, ajoutait Vinet. Nous venons de voir que c'était le cas en particulier de M. Scholl.

Quant à lui, Vinet, qui comprenait bien, il n'en *craignait* pas moins toujours d'entrer dans cette lice d'une rénovation théologique, pour laquelle il ne se sentait, comme il l'avait dit huit ans auparavant, ni la science, ni les forces morales et physiques.

Quant à la force physique, hélas, il est certain que son état de santé fut un continuel empêchement pour lui et l'on reste confondu à la pensée de la somme de travail qu'a pu fournir cet homme toujours maladif ; il fallait assurément pour cela une bonne dose de ces forces *morales* qu'il disait lui faire aussi défaut pour entrer dans la lice. Avec cela faut-il en effet reconnaître qu'il n'eut pas tout le courage moral qu'auraient réclamé les circonstances ? Il est certain que Mme Vinet a raconté que la lutte entre le sentiment qu'avait son mari du devoir de proclamer ses convictions et les scrupules qu'il éprouvait à le faire par crainte du scandale qu'il aurait pu donner avait été une des grandes souffrances de ses dernières années. Lors des attaques doctrinales dont M. Astié fut l'objet chez nous il y a déjà bien des années, quelqu'un dit un jour chez Mme Vinet : « Si Chappuis avait fait dans le temps son devoir, M. Astié ne se trouverait pas aujourd'hui dans cette position. » A quoi Mme Vinet répliqua : « Vous n'osez pas dire devant moi : « Si

Vinet et Chappuis avaient fait leur devoir. » L'auteur de l'observation ainsi complétée reconnut qu'en effet c'était bien là le fond de sa pensée. Et là-dessus, Mme Vinet parla des souffrances et regrets des dernières années de son mari que nous venons de mentionner[1]. Permettez-moi de citer le passage suivant de M. Charles Secrétan à propos du livre de M. de Pressensé sur la correspondance de Vinet avec H. Lutteroth[2]. « A mesure que Vinet approfondit lui-même les questions religieuses, il s'affermit dans ses propres vues, et du laborieux édifice de ce qu'on nommait l'orthodoxie, il ne conserva d'autres dogmes que ceux auxquels il croyait pouvoir assigner une portée morale. S'il s'est contenté de prêcher sa foi sans attaquer directement les thèses contraires de la théologie alors dominante, il faut attribuer cette réserve à la charité qui le détournait de froisser des chrétiens sincères et à la crainte d'ouvrir une porte à l'incrédulité par la publicité de ses divergences. Cent fois je l'ai pressé dans le tête-à-tête de déclarer ouvertement ce qu'il trouvait faux et dangereux dans l'enseignement doctrinal du Réveil ; constamment il a décliné mes instances. Autant il repoussait les restrictions mentales, autant certaines réticences lui semblaient commandées par le devoir. Je ne sais à quelle occasion il me dit un jour : « Nous sommes, » je crois, francs l'un et l'autre, mais nous n'entendons pas la » franchise de même façon ; vous la faites consister à dire tout » ce que vous pensez ; il me suffit de ne dire que ce que je » pense. » C'était bien un reproche amical qu'il entendait m'adresser et ce qu'on vient de lire pourrait faire penser à quel-

[1] M. Astié rapporte aussi le fait dans son livre intitulé : *Le Vinet de la légende et celui de l'histoire* (p. 73) et il cite (p. 69) ces paroles que lui écrivait M. Frédéric Frossard : « Ce que vous reprochez à Vinet de n'avoir pas fait, si peu théologien qu'il fût, il aurait été très capable de le faire. C'était un scrupule, la crainte d'étonner, de scandaliser qui le retenait. Le genre de courage que vous avez un peu trop peut-être, lui ne l'avait pas assez. S'il se taisait, c'était par devoir, mais il ne le faisait pas sans souffrance. Ce silence était une des tristesses de sa vie. C'est là du moins l'impression que j'ai gardée d'un entretien que j'ai eu avec sa veuve sur ce sujet, la dernière fois que je la vis. »

[2] *Gazette de Lausanne* du 22 décembre 1890.

ques-uns qu'il n'avait pas tort. Mais la répugnance de Vinet à manifester des dissidences, dont les textes accumulés dans notre volume[1] font mesurer la profondeur, n'en a pas moins desservi l'Eglise, et quelle que fût la source de tels scrupules, il est permis de les déplorer. »

En présence du point de vue théologique de la grande majorité des chrétiens d'alors dans notre pays, on conçoit du reste les hésitations et scrupules d'un homme maladif et modeste comme l'était Vinet. Mais il est une autre excuse encore à sa conduite ; tout au moins doit-on voir des circonstances fort atténuantes dans ce qu'il écrit à M. Scholl quand il dit : « je n'ai pas la *science*. »

Il est certain que la préparation théologique de Vinet avait été assez insuffisante : il n'avait passé que les deux premières années de théologie à la faculté de Lausanne, qu'aucun nom de professeur célèbre n'illustrait alors, et s'il avait entendu de Wette à Bâle, dont il a beaucoup profité, il y avait pourtant employé la majeure partie de son temps à des études littéraires et à l'enseignement du français ; aussi écrivait-il à M. Jaquet qu'il était « un ignorant frotté de science ». « Je ne suis ni savant ni en état de le devenir. Je suis très superficiellement instruit. Des branches qu'il faudrait absolument connaître me sont restées entièrement étrangères. Mon ignorance sur certains points vous ferait peur, si je vous en faisais confidence. » (1834.)

La part faite à la modestie de Vinet, qui était grande, parfois si exagérée qu'elle va même jusqu'à nous dépiter à l'occasion, nous ne pouvons pourtant pas dire qu'il fut un savant, un érudit ; il fut mieux que cela, un grand chrétien, et en outre un apologète, un moraliste, un analyste et un critique littéraire de premier ordre. Il a beaucoup lu, partant, avec sa portée intellectuelle et morale, son génie naturel et sa conscience, beaucoup appris. « On ne remarque pas sans étonnement, dit M. Schérer[2], la variété des matières que Vinet a traitées dans ses

[1] *Alexandre Vinet, d'après sa correspondance avec Lutteroth*, par E. de Pressensé.

[2] Alex. Vinet, Paris 1853, p. 128.

articles. Véritable polygraphe, tous les sujets semblent lui être familiers, la philosophie, l'histoire, la théologie, la politique, la linguistique, l'éloquence, la poésie, » et plus loin (p. 129) : « Vinet n'est point un théologien dans le sens technique et l'on peut se trouver tenté quelquefois de regretter qu'une méthode rigoureuse et cet élément historique des questions qui en est l'élément vraiment scientifique lui soient restés trop étrangers ; mais Vinet est plus qu'un simple érudit, à savoir un penseur ; plus qu'un théologien de métier, à savoir un écrivain religieux plein de beauté et d'originalité. Il a vécu de la vie de son siècle, il en a plus vécu que l'homme d'une culture spéciale ne peut le faire, et du haut de cette situation intellectuelle, il a parlé la langue de l'Evangile au monde et la langue du monde à l'Eglise. »

Ces belles paroles me semblent bien caractériser notre grand compatriote. S'il est certain que la science théologique lui fit en quelque mesure défaut, qu'il n'en avait pas une connaissance technique très étendue, s'il ne fut pas un théologien dans l'acception ordinaire du mot, un théologien à la Calvin, par exemple, il en fut un plutôt, à certains égards, à la Luther, véritable initiateur comme lui, mais encore à certains égards seulement ; car il ne ressemble guère au vigoureux réformateur allemand, cet homme qui s'analyse toujours, qui était au moral ce que sont bien des gens au physique, toujours à se tâter le pouls, ce qui n'est l'idéal de la santé ni au physique ni au moral. Quelque grand chrétien que fût Vinet, il avait un défaut : il manquait de simplicité ; entortillé souvent et maniéré dans son style, il semble l'avoir été parfois aussi dans son homme intérieur. Or les esprits compliqués ne se distinguent guère par la sérénité et la joie : le bonheur est pour les simples, aussi bien dans le domaine spirituel que dans les choses de ce monde. Cela explique ce jugement porté par des chrétiens un peu étroits : Vinet n'avait pas la paix. Quant à mon appréciation quelque peu sévère sur le style de Vinet, elle l'est moins cependant que celle de M. F. Brunetière qui dit crûment de lui : « il écrit mal » ; il est « lourd et précieux, lourd quand il s'abandonne et précieux quand il se travaille[1]. »

[1] *Bibliothèque universelle*, mai 1890, p. 377.

Et puisque nous sommes en train de signaler audacieusement, ou impertinemment, ce qui peut manquer à Vinet, disons que ce qui doit avoir été pour beaucoup dans la retenue — pour ne pas dire comme lui, la réticence — théologique dont il souffrait, c'est, au sein des riches facultés dont était douée sa belle âme, le défaut relatif de la faculté synthétique : il n'était pas arrivé à bien coordonner ses idées, ce qui est particulièrement frappant par exemple dans sa brochure sur le sabbat ; ses conceptions étaient grandes, géniales, mais point systématisées encore en tout ; il disait bien du reste à son ami Erskine que « ses doutes étaient plus instinctifs que raisonnés et scientifiques » (25 novembre 1844).

Aussi laissa-t-il le temps s'écouler ; vinrent d'autres préoccupations absorbantes, la maladie qui ne l'est pas moins, et Vinet nous quitta à l'heure fixée par le Maître, il le faut, je crois, reconnaître, avec quelques regrets de n'avoir pas été assez fidèle à ses convictions et d'avoir trop sacrifié à la crainte du scandale à donner aux faibles.

Voilà donc le grand apôtre de la franche manifestation des convictions religieuses accusé de faiblesse, presque de lâcheté ! Mais qui l'accuse ? Nous venons de voir que c'est lui-même, par ses propres déclarations, corroborées par celles de sa veuve.

Eut-il raison d'éprouver ces regrets, ou bien ces scrupules sont-ils exagérés, le fait d'une conscience timorée, d'une sensibilité maladive ?

Dans le premier des exemples que j'ai pris de la difficulté qui nous occupe, on n'hésite pas, au moins moi, à blâmer catégoriquement les traducteurs, respectables du reste et bien intentionnés, de la Version suisse. Dans le second, qui concerne Vinet, bien des personnes seront, je pense, portées à lui faire un mérite signalé de sa retenue sage et prudente, à ne voir qu'un objet de louange dans sa crainte excessive de scandaliser, de troubler les esprits. Quoi qu'il en soit, lui-même n'en juge pas ainsi, et ce que plusieurs seraient disposés, j'imagine, à louer sans réserve il se le reproche constamment, nous venons de le voir, comme une faiblesse morale.

Un ami qui avait entendu la lecture d'une partie de ces pages, m'écrivait l'autre jour :

« Vous estimez que Vinet aurait dû parler, faire connaître ses doutes et qu'il a regretté de ne pas l'avoir fait. Peut-être que je rends mal votre pensée, j'écris selon ma mauvaise mémoire. Il me semble que s'il en était ainsi, Vinet aurait profité des occasions qui se sont présentées, et elles ont été nombreuses, pour réparer sa faute ; nous ne serions pas en présence de quelques mots qu'il faut aller chercher ici et là et séparer d'un contexte ou emprunter à une conversation postérieure à la mort de Vinet. Nous aurions des déclarations positives qui seraient comme des faits, et cela manque.

» Vinet n'a pas parlé, Chappuis n'a pas parlé, parce que l'un et l'autre, peu satisfaits, il est vrai, de certaines formules, n'en avaient pas d'autres à présenter, et ils estimaient avec raison que dans ce cas parler serait aussi coupable que dangereux. Chappuis a dit à S. Thomas qui me l'a rapporté : « Si j'habitais une maison lézardée j'en construirais une autre avant d'abattre l'ancienne, je m'exposerais sans cela à coucher à la belle étoile, ce qui n'est jamais prudent. »

» Il me semble que si votre thèse était vraie, Vinet ne serait plus l'homme consciencieux que nous connaissons, et je dis : il est absolument impossible qu'un homme comme Vinet ait gardé le silence contre sa conscience, lui, l'auteur du livre sur la *Manifestation des convictions religieuses.* » Et en post-scriptum : « Si seulement ceux qui se disent les disciples de Vinet l'avaient imité, que de luttes stériles ils auraient évité à l'Eglise ! »

A quoi je répondrais qu'il ne faut pas juger de la question à priori, se dire : « Vinet ne peut avoir dit ceci ou cela ; » il faut examiner ce qu'il a dit. Mon travail, dans la partie qui le concerne, est essentiellement historique : j'ai cité ses propres paroles. Reste à savoir sans doute si je les ai bien interprétées, si j'en ai négligé d'autres qui les limitent ou les atténuent et si j'ai trop forcé la note.

Mon correspondant estime que lorsqu'on n'a pas d'autres formules à présenter pour remplacer celles que l'on critique, il

faut se taire. D'une façon générale je suis de son avis ; toutefois cela n'empêche pas, il me semble, qu'il ne soit légitime de condamner, et partant de combattre, une formule dont on reconnaît décidément la fausseté. Je citerai par exemple celle, encore si répandue, qui identifie la Parole de Dieu et l'Ecriture. Et si je donne mon assentiment à la parole de S. Chappuis qui dit qu'abattre sa maison lézardée avant d'en avoir construit une autre, c'est s'exposer à coucher à la belle étoile, je remarque pourtant que mieux vaut encore y coucher que de se laisser écraser par sa maison ; ç'a du moins toujours été l'avis des gens en cas de tremblement de terre. Mais je reconnais bien qu'il est de beaucoup préférable, quand on le peut, de déménager tranquillement dans une bonne maison bien finie.

S. Chappuis, après s'être montré dans sa jeunesse ardent novateur sur la question du dimanche et avoir vaillamment combattu le sabbatisme, était, quand nous l'avons connu, fort prudent dans la question du dogme. Dans le temps où il rédigeait le *Chrétien évangélique*, il demandait un jour à quelqu'un des articles pour son journal, en ajoutant cette parole que je tiens de la bouche même de celui auquel il s'adressait : « Vous direz des choses *que je n'ose pas dire.* » Peut-être bien avait-il, comme Vinet, quelques raisons plus ou moins bonnes pour ne pas oser ; en tout cas ce n'était pas celle d'une culture théologique insuffisante.

Si jusqu'ici, dans une large mesure je suis de l'avis de mon correspondant, je ne le suis décidément pas, quand il dit : « Si votre thèse était vraie, Vinet ne serait plus l'homme consciencieux que nous connaissons et je dis : il est absolument impossible qu'un homme comme Vinet ait gardé le silence contre sa conscience, lui, l'auteur du livre sur la *Manifestation des convictions religieuses.* »

C'est précisément parce qu'il était très consciencieux que Vinet se faisait les reproches que nous avons vus. Il ne faut en outre pas oublier que la vie humaine n'est pas tout d'une pièce, dans les riches natures surtout, mais qu'elle est fort complexe et peut parfois présenter des éléments qui paraissent contradictoires. N'en pourrait-on peut-être pas citer un exemple

dans l'invocation qui termine précisément l'*Essai* de Vinet *sur la manifestation des convictions religieuses*, et dans laquelle il confesse avoir écrit sans amour et sans joie : « Oh ! daignez, Père des esprits, s'écrie-t-il, mettre plus d'amour dans l'âme de ceux qui liront qu'il n'y en eut dans celle de l'écrivain. Consolez mon cœur en me permettant d'espérer que vous serez plus près de mes lecteurs que vous ne l'avez été de moi-même. Transformez pour eux cette œuvre aride et sans vie; frappez ce rocher et que l'onde en jaillisse; faites fleurir ce désert; touchez les cœurs de mes lecteurs de ces mêmes vérités qui ne m'ont pas touché. » Puis il se reprend et dit : « O Dieu, je sens pourtant à cette heure qu'elles me touchent et que je les aime; il y a quelque chose en moi qui s'émeut pour vous et pour mes frères, quelque désir de votre gloire; quelque tendresse pour les âmes semble s'éveiller en moi. Ah ! continuez, Seigneur, et convertissez-moi tout à fait à ma propre prédication. » N'était-ce pas dire combien il sentait la distance qu'il y a si souvent entre la conviction théorique et la pratique ?

Il faut en outre remarquer que dans l'ouvrage sur la manifestation des convictions religieuses, la question était au fond bien différente de celle que nous avons étudiée aujourd'hui : dans ce mémoire Vinet plaide en faveur des convictions individuelles en présence de l'opinion commune générale, de la puissance de la majorité et de l'Etat; c'est prêcher en faveur des faibles. Tout autre est sa position vis-à-vis de l'orthodoxie d'alors, ce sont les petits et les faibles qu'il craint d'effrayer en parlant.

Je ne saurais pas non plus partager l'opinion de mon correspondant quand il dit :

« Si seulement ceux qui se disent les disciples de Vinet l'avaient imité, que de luttes stériles ils auraient évité à l'église ! »

Pour mon compte je ne crois pas à la stérilité de ces luttes. J'estime au contraire que Dieu nous appelle à poursuivre la course dans la lice, dans laquelle Vinet ne se sentait pas la force et le courage d'entrer.

Et notez bien que je ne nous fais aucune espèce de mérite d'être à certains égards plus avancés, plus éclairés sur certains

points que lui : nous bénéficions toujours des travaux de nos devanciers et il n'est pas bien étonnant, quand on monte sur les épaules d'un autre, qu'on se trouve plus haut que lui, fût-on même beaucoup plus petit. A la place de Vinet qui de nous aurait fait plus ou mieux ? Mais revenons à la question des controverses doctrinales de notre époque.

Je suis tout disposé à dire avec Edmond de Pressensé : « Il est plus nécessaire que jamais que l'activité d'esprit, le labeur consciencieux de nos théologiens français se concentrent sur cette rénovation scientifique destinée à serrer de plus près l'Evangile éternel par delà les formules surannées. » (*Revue chrétienne*, 1er novembre 1890, p. 331.)

Etant donné l'état actuel des idées théologiques, une réserve pareille à celle de Vinet serait aujourd'hui tout autrement inexcusable que celle qui le retenait il y a environ 50 ans. Les idées ont en effet marché dès lors, quoique point à pas de géants, et le risque de scandaliser autrui en se déclarant partisan d'idées plus libérales en théologie est bien moins grand de nos jours qu'à ceux de Vinet. Le mouvement continu qui entraîne jusqu'aux conservateurs et aux retardataires est facile à constater. L'orthodoxie devient nouvelle aussi. Ses représentants les plus autorisés de nos jours seraient entachés de bien grave hétérodoxie aux yeux des vrais orthodoxes d'autrefois : il serait aisé de dresser la liste des hérésies de MM. Godet et Doumergue. D'après ce dernier, est orthodoxe celui qui change peu, hérétique celui qui change beaucoup [1].

Je signalerai un indice de ce changement des idées : on se rappelle le bruit que fit la brochure d'Edmond Schérer sur la *Critique et la foi*. Aujourd'hui le point de vue de ces deux lettres est généralement admis dans les écoles de théologie et par nombre de chrétiens réputés fort évangéliques.

[1] *L'autorité en matière de foi et la nouvelle école*, par E. Doumergue, Lausanne 1892, p. 173, note : « Qu'est-ce qu'un orthodoxe ? celui qui conserve la foi déclarée orthodoxe par la tradition ? Mais quel orthodoxe accepte la tradition autrement que sous bénéfice d'inventaire, et en la modifiant suivant les temps et les lieux ? Les traditionnalistes modifient moins, les hérétiques modifient plus. »

Et pour prendre de ce changement de point de vue un autre exemple, je rappellerai la conférence donnée à la chapelle de Martheray le 18 février 1890, par M. le Dr Suchard, sur Moïse hygiéniste, répétée au Synode de l'Eglise libre de Vevey. Le conférencier n'a pas abordé la question de la source surnaturelle des connaissances de Moïse, de l'autorité divine de ses prescriptions, de son inspiration. Il s'est borné à montrer la sagesse des prescriptions du grand législateur hébreu, comme il eût pu le faire de tout législateur non inspiré ; il a relevé le génie de Moïse, non la sagesse de Dieu. Il le faut reconnaître, ce point de vue naturaliste de la science moderne a souvent remplacé la conception surnaturelle de l'ancienne théologie. Et dans l'entretien qui a suivi, chez M. F. Naef, la conférence du 18 février, il en a été absolument de même : personne n'a relevé la note qui eût certainement dominé il y a une quarantaine d'années encore dans la tractation d'un tel sujet, à savoir l'admiration que doit inspirer l'œuvre de Dieu, manifestée en son serviteur, la sagesse divine qui éclate dans la législation des Hébreux. Seul, le pasteur qui a prononcé la prière de clôture, a béni Dieu d'avoir « inspiré » ses serviteurs et donné ainsi aux hommes de précieuses « connaissances. » J'imagine qu'un Louis Burnier *redivivus* eût été navré de constater les progrès qu'a faits au sein de nos Eglises depuis quelques années une conception des choses de la révélation qu'il eût assurément taxée de rationaliste ; et il eût déploré l'abandon toujours plus caractérisé de ce qu'il appelait la saine doctrine. Il est certain que des idées qui faisaient dresser ou auraient fait dresser les oreilles à nos pères, au sujet desquelles les docteurs en renom s'écriaient : « la mort est dans ce pot, » sont tellement entrées dans le courant que leurs défenseurs sont parfois accusés aujourd'hui d'enfoncer des portes ouvertes.

Toutefois pour être moindres que du temps de Vinet, des difficultés analogues ne s'en présentent pas moins à nous actuellement : notre position théologique est telle que nous nous trouvons aussi souvent en présence, par exemple, d'une conception de l'Ecriture que nous n'admettons pas, ou n'admettons plus, la tenant pour fausse, et que cependant nous redoutons bien sou-

vent de combattre par crainte du scandale à donner. Les représentants de l'ancien point de vue traditionnel sur l'Ecriture, qui l'assimile à la parole de Dieu, et en fait en définitive un code, qui croit à son inspiration spéciale, directe, absolue, exclusive et au canon dit providentiel, deviennent de plus en plus rares parmi les pasteurs, presque introuvables parmi les professeurs. Mais dans les troupeaux, s'il est beaucoup de chrétiens qui sont arrivés naturellement, par la simple lecture de l'Ecriture, éclairée par l'Esprit qui nous fut promis, à s'en faire une idée moins mécanique, beaucoup plus humaine, à comprendre que ses écrits sont, comme dit Vinet, beaucoup « plus humains que ne le concède une orthodoxie peu intelligente[1], » à naturaliser, si je puis ainsi dire, l'Ecriture, ce qui est à mon sens lui rendre sa place véritable, à voir dans la parole d'un David ou d'un Paul l'expression de la foi, des croyances, des méditations, des expériences d'un David ou d'un Paul, plutôt que l'expression adéquate de la révélation divine, cette fausse conception de la Bible surnaturelle, miraculeuse, théopneustique est encore pourtant fort répandue. De là une réserve, dont usent — et, je le crains, souvent abusent — les conducteurs des troupeaux, en ces matières; de là souvent une fâcheuse hésitation et une timidité assez compréhensible au fond, si ce n'est toujours excusable. Nous naviguons toujours entre les deux écueils du scandale à donner aux faibles et de l'infidélité à nos convictions. Ceux qui inclinent à la faiblesse et à une condescendance exagérée envers les retardataires et les ignorants, sont tentés, si ce n'est de simuler, comme dit Vinet, tout au moins de dissimuler leurs convictions. Nous autres Vaudois sommes peut-être plus particulièrement exposés à ce danger-là, en raison de notre caractère national, prudent, tempéré et peu porté aux initiatives; ce qui n'est pas à dire qu'il ne puisse y avoir aussi parmi nous des imprudents, des esprits animés d'un zèle inconsidéré, batailleur et intempestif. En tout cas les opinions et appréciations diffèrent fort sur la conduite qu'il faut tenir et le côté d'où vient le plus grand danger : les uns sont plus

[1] Lettres II, 118 Esp. I, 360.

frappés du danger du scandale. M. Gretillat écrivait naguère: « Les efforts pour combattre la foi à l'inspiration plénière, réitérées à diverses reprises en ces dernières années dans la presse religieuse populaire par des hommes bien intentionnés et compétents, n'ont-ils pas causé plus de scandales gratuits qu'ils n'ont procuré d'instruction[1], » ce que je mets en doute quant à moi.

D'autres reprochent aux théologiens une prudence exagérée, des laïques entre autres; ils sont en effet fort loin d'être tous de l'avis de M. Faucher, témoin la lettre insérée dans le numéro du 16 novembre 1889 de la *Semaine religieuse* qui dit : « En réalité comment nier le mal que fait le système de l'autorité absolue et littérale de la Bible précisément aux laïques qu'il s'agit de respecter? On se plaint souvent, et avec raison, de l'indifférence religieuse des gens cultivés : n'y a-t-il pas bien des jeunes gens instruits et éclairés qui, après avoir été élevés dans les idées traditionnelles, se sont détournés de la foi parce que leur conscience leur démontrait la fragilité de ce système absolu? D'autres, plus timorés, ont versé dans l'ornière d'un piétisme malsain et obscurantiste; ou bien, ils sont devenus la proie de ces sectes bizarres, qui compromettent gravement, par leurs excentricités, la cause de la religion. »

Dans le numéro du 21 septembre de la même année, la *Semaine religieuse* constatait que le journal adventiste *Les Signes des temps* remplissait ses colonnes de longues citations de Gaussen, d'A. de Gasparin et d'autres champions de la théopneustie plénière, et elle faisait observer que les partisans de cette doctrine auraient de la peine à repousser les conséquences logiques qu'en tirent ces enfants terribles. « Il nous est souvent arrivé, ajoutait-elle, d'entendre des pasteurs regretter l'inertie des laïques dans les affaires de l'Eglise. Le meilleur moyen de les intéresser aux choses religieuses, ne serait-il pas précisément de les tenir au courant des progrès de la théologie indépendante? Il est bon qu'on le sache, il y a des laïques qui demandent instamment à être émancipés des formules et des

[1] *Chrétien évangélique*, octobre 1889, article « Suisse allemande. »

traditions humaines, qui ne sont que des altérations de la Vérité de Dieu. »

Ces idées du correspondant de la *Semaine religieuse* sont au fond celles qu'exprimait Rothe, il y a vingt et quelques années déjà, quand il disait :

« Bien qu'il soit de mode de désavouer l'ancienne théorie de l'inspiration mécanique, on met moins de zèle à dire positivement par quoi on la remplace et surtout on n'a garde de proclamer que les vues nouvelles ne sont rien moins que le complet abandon de la conception fondamentale de l'ancienne église sur la Bible, mise en avant par la tradition ecclésiastique.... Renoncer à l'inspiration de la Bible, faire passer la tractation historique avant l'usage dogmatique, accepter plusieurs résultats manifestes, incontestables de la critique, c'est s'exposer certainement à provoquer de graves scandales dans la fraction de l'Eglise qui, dans un sens conventionnel, s'appelle par excellence la partie croyante.... Je ne crois nullement que le devoir du chrétien soit de céder à une timidité fort compréhensible. D'abord il y a une autre catégorie de chrétiens, heureusement tout aussi réels; ceux-ci, en étudiant la Bible, sont arrivés à nos résultats, et ils ne peuvent maintenir une position honorable à son égard qu'en avouant franchement le fait.

» En outre si, soit parti pris, soit négligence, les faits peuvent rester cachés pendant longtemps, ils finissent par éclater à la lumière du jour et par s'imposer dans les cercles mêmes où règnent contre eux, par principe, les plus grands préjugés. Il faudra bien qu'un jour les chrétiens bibliques, qui jusqu'à présent s'en doutent si peu, finissent par s'apercevoir que la Bible n'est nullement ce qu'ils ont imaginé d'en faire sur la foi de leur dogmatique. Qu'elle sera triste alors la position des hommes que l'Eglise n'aura pas préparés à voir les choses telles qu'elles sont, en leur faisant accepter l'attitude qui permet à la fois de concilier une bonne conscience scientifique et la grande estime pour la Bible qui s'impose à eux par suite de l'expérience personnelle qu'ils ont faite de sa sainteté toute particulière et de sa bienheureuse influence.

» Or, ce n'est qu'au moyen de sa théologie que l'église peut prendre des soins de ce genre. Aussi est-ce une des missions les plus importantes et les plus pressantes de la théologie moderne de faire connaître à l'église, avec réflexion et prudence, mais en toute droiture, et avec une ingénuité pleine de confiance, comment les théologiens ont été amenés consciencieusement à considérer la Bible dans son ensemble et dans ses détails, en mettant à profit toutes les ressources que la science a placées à leur disposition. Il est impossible, bien plus, il est contraire à l'Evangile, que les choses continuent longtemps d'aller comme elles vont. D'un côté, nous avons la théologie qui étudie la Bible au point de vue critique et qui, par suite de ce travail, se fortifie toujours plus dans une opinion qui, tout en préservant la dignité du livre, diffère du tout au tout de l'idée traditionnelle; d'un autre côté, l'église qui persiste dans l'ancienne manière de voir, dans une innocence parfaite que la théologie ne vient en rien troubler. Cela ne saurait durer, de part et d'autre il faut revenir à la vérité et à l'honnêteté; c'est à la théologie qu'il appartient de faire le premier pas. Il est de son devoir de faire proclamer, au sein de l'église, le droit et le devoir de traiter la Bible comme elle le fait elle-même et de familiariser les croyants avec les résultats critiques qui doivent être considérés comme assurés.... Les théologiens qui jouissent de la pleine confiance de l'Eglise doivent les premiers mettre la main à l'œuvre : qu'ils le fassent donc avec joie, car l'entreprise est assez importante pour qu'ils ne craignent pas de compromettre pendant quelque temps la confiance qu'ils inspirent. Il y a déjà des années que l'un de nos théologiens les plus respectables, Tholuck, leur a donné un exemple qu'ils devraient se hâter de suivre en foule. C'est notre plus strict devoir de rectifier les idées des non-théologiens qui s'imaginaient naïvement qu'il faut être incrédule pour ne pas considérer la Bible du même œil que l'ont fait jadis nos pères. Il importe de leur faire comprendre que la critique historique, bien loin d'être une invention de l'incrédulité ou du rationalisme, hostile à la révélation divine, est une exigence, à laquelle l'Eglise évangélique ne pourra, sous aucun prétexte, se soustraire en bonne

conscience, aussi longtemps qu'elle demeurera fidèle à son principe. Bien qu'elle ne mette pas, le moins du monde, en danger la foi en Jésus-Christ, elle arrive certainement à des résultats divers, qui doivent effrayer ceux qui ne connaissent pas d'autre manière de considérer la Bible que celle qu'ils ont apprise de l'ancienne dogmatique. Laisser ignorer aux laïques cet état de la question et les difficultés réelles auxquelles vient se heurter une critique sans préjugés, surtout quand il s'agit de l'Ancien Testament, et même aussi souvent du Nouveau, serait avant tout un manque de droiture et de charité impardonnable, et de plus une imprudence manifeste.... Puisse ce modeste avertissement recevoir un bon accueil ; tout froid qu'il est, il procède cependant d'un cœur chaud ; c'est la parole d'un homme s'il en fût jamais, qui s'incline de bonne foi devant la Bible, pleinement assuré de posséder en elle un sanctuaire dans lequel il adore, en disant de tout son cœur avec le patriarche : *Certes l'Eternel est en ce lieu-ci... c'est ici la maison de Dieu, c'est ici la porte des cieux.* »

C'est ainsi que Rothe termine son ouvrage intitulé: *Zur Dogmatik*, dont la 2e édition a déjà paru en 1869.

Encore un mot : Je n'ai parlé jusqu'ici que du scandale qu'on reproche, — avec raison parfois, — à la gauche évangélique, ou théologique, de donner aux croyants, et il est certain que pour bon nombre d'entre eux voir rejeter, nier des doctrines et un point de vue qu'ils ont jusqu'alors regardés comme essentiels et fondamentaux, c'est tout à fait propre à les scandaliser. Mais je voudrais que l'on considérât aussi le scandale qui est donné aux incroyants par une théologie qui soutient, ou par un langage qui tout au moins suppose une inspiration à laquelle on ne croit pas.

Que d'hommes cultivés parmi nous, sans aller plus loin, avocats, médecins, etc., qui tiennent un langage comme celui-ci : « Comment! un tel s'occupe encore de théologie! il ne peut pourtant croire que tout ce que raconte la Bible soit parole de Dieu ; il faut que ce soit un homme inintelligent, ou qu'il ne professe pas ce qu'il croit. » Si l'on m'objectait que ne pas croire ce que dit la Bible, c'est le langage de l'incrédulité dans tous les

temps, que cette opposition même est un témoignage en faveur de la vérité, je répondrais que, s'il est sans doute une folie et un scandale de la croix dont le rejet de la part du monde n'a rien de surprenant, il y a aussi une folie et un scandale qui ne sont que trop souvent ajoutés à la vérité par la théologie et la scolastique. Quand on reconnaît comme fausse la prétention à l'infaillibilité et à l'inspiration absolue des écrits canoniques, qu'on vous a présentées comme le fondement, la garantie de la vérité, quand on trouve la base vermoulue, tout croule et l'on risque fort de rejeter le christianisme lui-même avec le faux piédestal sur lequel on l'a mis.

Au lieu de crier au scandale, dès qu'on voit quelqu'un s'éloigner des idées traditionnelles, ne devrait-on pas plutôt encourager ceux qui, au milieu de bien des difficultés, des malentendus fort souvent, des accusations non justifiées, essaient de substituer un meilleur fondement à cette base vermoulue; traités de critiques négatifs seulement, de vrais démolisseurs, ne seraient-ils pas peut-être les véritables constructeurs, plus sages que ceux qui se cramponnent à des théories dont ils sentent bien souvent eux-mêmes la fragilité ? Je reconnais, il est vrai, qu'il est peu avancé encore l'édifice de cette nouvelle théologie qui doit remplacer celle du catholicisme que les Réformateurs nous ont transmise, telle quelle à peu près, sur beaucoup de points. Il n'est peut-être que plus méritoire d'y travailler. Mais revenons au reproche de scandale qu'on fait aux maçons de la gauche, ou à ses terrassiers, ce qu'il est peut-être plus juste de dire, vu le peu d'avancement de l'ouvrage. Je prétends donc que ce ne sont pas eux seuls qui scandalisent, mais ceux-là le font aussi qui recrépissent et badigeonnent les lézardes de la droite théologique, et s'efforcent d'étayer ses murs branlants. Il y a scandale donné de part et d'autre. Or, scandale pour scandale, ne vaut-il pas mieux le donner à des chrétiens, qui n'en resteront pas moins chrétiens — car leur foi n'est point fondée, comme plusieurs se l'imaginent, bien à tort, sur des raisonnements théologiques, mais sur leur expérience morale — qu'à des gens qui, avec le système théologique qu'on leur a présenté comme solidaire

de la vérité chrétienne et à cause souvent de ce système, rejetteront le christianisme lui-même tout entier?

La difficulté qu'on éprouve à atteindre et à conserver un juste équilibre dans le sujet qui vient de nous occuper doit assurément nous pousser à demander au Seigneur, dans cette matière en particulier, la sagesse qui vient d'en haut, qui est paisible, modérée, traitable, pleine de miséricorde et de bons fruits, mais aussi sans hypocrisie (Jacq. III, 7).

Puissions-nous en toute occurrence être animés de l'Esprit et suivre l'exemple du Maître qui, plein de compassion, de mansuétude pour l'ignorance et la faiblesse, n'en travaillait pas moins toujours à éclairer les ignorants, à détruire les préjugés, foudroyait à l'occasion les Pharisiens et sut donner sa vie pour le monde. Il n'était pas venu pour abolir, mais savait pourtant dire : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens, mais moi je vous dis. »

L'AUTORITÉ EN MATIÈRE DE FOI D'APRÈS M. DOUMERGUE ET LA CRISE ACTUELLE[1]

PAR

ALFRED LAUFER

F. La méthode. — Tout ce que nous venons de dire s'applique déjà à la question de la méthode. Nous avons montré que la tendance mystique ne méconnaît nullement les droits de l'objectivité. C'est donc gratuitement qu'on l'accuse de « subjectivisme absolu. »

« Le christianisme, a dit Ullmann, est une voie de salut, dans laquelle il faut réellement entrer pour expérimenter personnellement son efficace salutaire. Or il est impossible de ne pas reconnaître, d'un côté, que cette nouvelle voie de salut repose sur une série de *faits objectifs* qui se concentrent tous dans ce grand fait : l'incarnation du salut divin en Christ ; et de l'autre, sur une seconde série de *faits subjectifs*, puisque Jésus ne peut devenir pour chacun de nous ce qu'il est en lui-même qu'autant que nous réalisons dans notre vie, selon l'ordre voulu de Dieu, ce glorieux salut qu'il nous offre[2]. »

M. Doumergue ne peut pas contester cela. Au contraire, il en convient. Et cependant il continue à attaquer les partisans de la « théologie de la conscience ». Il veut leur prouver qu'ils ont tort de mettre l'accent sur « la conscience » dans la recherche et l'appropriation de la vérité. Pour cela, il expose ses

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de mars 1892.

[2] *Christianisme*, p. 24.

théories psychologiques. Il part de l'unité de la personnalité humaine : « L'homme est un, indivisible, et la division ordinaire en trois ou quatre groupes de facultés est une des inventions les plus fausses et les plus dangereuses de la philosophie. » En effet, partant de cette division, on a dit : « Telle faculté est supérieure à toutes les autres et la vérité doit être cherchée par cette faculté et non par les autres. » De là le rationalisme, le mysticisme, le moralisme, trois formes non de la vérité, mais de l'erreur. Les facultés sont égales ; l'homme est un. Conclusion : « Ou bien l'homme est digne de confiance quand il raisonne, quand il sent, quand il veut ; ou bien il n'est digne de confiance ni quand il raisonne, ni quand il sent, ni quand il veut. Ou il n'y a pas de vérité pour l'homme ou cette vérité doit être atteinte à la fois par sa raison, par son cœur et par sa volonté. » (p. 86.)

Cette argumentation porte à faux si elle signifie simplement que c'est l'homme tout entier qui doit s'approprier le salut. L'école mystique ne dit pas autre chose. Le terme vague de conscience désigne précisément l'homme dans l'unité profonde de son être, dans l'harmonie de toutes ses facultés. Ullmann, comme Vinet, exprime admirablement cette vérité : « Ce n'est à aucune faculté isolée, à aucune capacité particulière qu'il est donné d'embrasser Christ dans son entier ; il ne faut rien moins qu'un acte constant de tout l'esprit, de toute l'âme pour saisir cette pleine et riche vie. La foi chrétienne n'est donc ni une affaire de l'intelligence, ni une certitude historique ou dogmatique, ni une manière particulière de vouloir et d'agir. Elle consiste dans l'acceptation sympathique de l'élément divin par toutes les puissances de notre vie intérieure, et dans le dévouement assimilateur de toute notre personne à la personne du Christ ; et si l'on veut donner le nom de cœur ou d'âme à l'indivise unité de la vie spirituelle, nous dirons que la foi a son siège primitif dans l'âme ou dans le cœur, en embrassant sous cette dénomination et l'homme qui sent et l'homme qui pense, et l'homme qui veut, et l'homme qui crée par la force plastique et l'intuition vivante[1]. »

[1] *Christianisme*, p. 116-117.

L'argumentation de M. Doumergue est fausse si elle signifie, comme nous le croyons [1], que l'on a tort dans la *recherche* et l'*appropriation* de la vérité religieuse et morale de mettre l'accent sur la conscience religieuse et la conscience morale, autrement dit sur les besoins religieux et moraux. Autant vaudrait argumenter comme suit : La division des organes de la connaissance porte atteinte à l'unité de la personnalité humaine. L'homme est un. C'est l'homme qui voit et non ses yeux, c'est l'homme qui entend et non ses oreilles, c'est l'homme qui touche et non ses mains. Conclusion : l'homme doit voir avec les oreilles, toucher avec les yeux, et entendre avec les mains. Mais non ! A chacun des cinq sens sa fonction en vue du bien-être de l'homme tout entier. Celui qui, ayant soif, voit un fruit succulent, ou entend le murmure d'une source, celui-là étend la main, mange, boit et se désaltère tout entier. Tous ses organes ont travaillé, mais chacun d'eux selon la nature de l'objet à percevoir. N'en est-il pas de même dans la recherche et l'appropriation de la vérité morale et religieuse ? Sans doute elle doit satisfaire la raison, réjouir le cœur, fortifier la volonté. Mais avant tout, elle doit avoir été cherchée, trouvée, réalisée. Comment ? Par le sens religieux et moral, par ce quelque chose d'intime, de profond, d'indéfinissable que l'on nomme le cœur, la conscience, et qui est à la foi ce que l'œil est à la vue. Et dans cette recherche et cette appropriation, je dis que le sentiment et la volonté ont des arguments plus puissants que la raison [2]. C'est à eux qu'appartient, dans la formation de nos convictions, le premier et le dernier mot. Si la vérité brille devant sa conscience, l'homme qui la cherche sincèrement la reconnaîtra et pour se l'approprier il fera acte de volonté. Puis une fois entré en possession de la vérité par cette méthode interne, il se servira pour s'affermir dans cette

[1] « Les arguments de la raison, les arguments du cœur, les arguments de la volonté sont d'une égale importance.... » (p. 87.)

[2] « Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point. » — « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Pascal, *Pensées*. Ed. Astié, t. II, p. 252.

vérité de la méthode externe et les arguments de la raison auront alors leur part. Il faut relire à ce sujet dans l'*Institution chrétienne*, au livre I, le chapitre VIIe pour se convaincre que la méthode mystique était bien celle que Calvin considérait comme la vraie méthode protestante. Car ce n'est pas, j'espère, être infidèle à la pensée du grand réformateur que d'appliquer à la vérité chrétienne ce qu'il dit de l'Ecriture sainte.

« Si nous voulons bien pourvoir aux consciences, à ce qu'elles ne soyent point tracassées sans cesse de doutes et légèretez, qu'elles ne chancellent point et ne hésitent point à tous scrupules, il est requis que la persuasion que nous avons dite soit prinse plus haut que des raisons humaines, ou jugemens, ou conjectures : asçavoir du tesmoignage secret du sainct Esprit. Il est bien vray que quand je voudroye débatre ceste cause par raisons et argumens, je pourroye produire en avant plusieurs choses pour approuver que s'il y a un Dieu au ciel, c'est de luy que la Loy et les Prophéties sont sorties..... Mais encores que nous ayons maintenu la sacrée Parole de Dieu contre toutes détractions et murmures des méchans, ce n'est pas à dire que par cela nous imprimions au cœur une telle certitude de foy comme la piété requiert : pour ce que les gens profanes pensent que la religion consiste en opinion seulement, afin de ne rien croire follement et à la légère, ils veulent et demandent qu'on leur prouve par raison que Moyse et les Prophètes ont été inspirez de Dieu à parler. A quoy je répon que le tesmoignage du sainct Esprit est plus excellent que toute raison : car combien que Dieu soit seul tesmoin suffisant de soy en sa Parole, toutesfois ceste parole n'obtiendra point foy aux cœur des hommes si elle n'y est scellée par le tesmoignage intérieur de l'Esprit.... Il y a de bonnes gens, lesquels voyans les incrédules et ennemis de Dieu gergonner contre la Parole, sont faschez qu'ils n'ont bonne preuve en main sur le champ pour leur clorre la bouche : mais ils errent en ne considérant point expressément que l'Esprit est nommé seau et arre pour confermer nostre foy, d'autant que nos esprits ne font que flotter en doutes et scrupules, jusqu'à ce qu'ils soyent illuminéz. »

Il faut donc présenter l'Evangile par son côté religieux et moral plus que par son côté dogmatique. Il faut insister sur le péché, la faim et la soif de justice et de sainteté plus que sur le besoin de connaissance. Au reste, c'est là la méthode généralement employée aujourd'hui dans les prédications, les œuvres d'évangélisation et la catéchétique. C'était la méthode de saint Paul, quand « il allait, comme dit M. Verny, saisir directement dans les idées religieuses des païens eux-mêmes les points de repère de ses démonstrations [1]. » C'était la méthode de Jésus-Christ lui-même quand il disait : « Je suis la lumière du monde ! Je suis le pain de vie ! Je suis la vérité ! Les paroles que je vous dis, ce n'est pas de moi-même que je les prononce. Croyez-moi, croyez parce que je suis, moi, dans le Père et que le Père est en moi ; *sinon*, croyez à cause de ces œuvres ! »

En résumé M. Doumergue admet comme seule possible la méthode subjective en morale. Il la critique, la trouve dangereuse en religion. Mais, après avoir beaucoup discuté, il finit pourtant par l'admettre aussi en religion. Il le fait dans une note, comme s'il avait un peu honte d'être protestant. « Oui, à moins de tomber dans le scepticisme absolu, il nous faut croire, sans pouvoir le démontrer, que la vérité est en elle-même ce qu'elle nous paraît être à nous, ce qu'elle est relativement à nous. » (p. 76.)

Il résulte de cet aveu que nous sommes obligés dès que nous nous trouvons en présence d'un ordre ou d'une parole qui nous paraissent venir de Dieu. C'est précisément ce qu'avait dit M. Monod : « L'âme religieuse a en Dieu son repos. Elle a en lui son autorité souveraine. Dieu est son Maître. La volonté de Dieu est sa loi. De quelque manière que Dieu parle, la conscience de l'homme est liée, ainsi que s'exprimait Luther, par la Parole de Dieu. »

Après avoir ainsi établi l'autorité absolue de Dieu, de la vérité, du bien, il nous reste à examiner le second point du débat : le rôle de l'Ecriture sainte pour la mystique.

[1] Actes XVII, 22-31 ; Rom. II, 14-16.

II

En disant que Dieu est l'autorité souveraine en matière religieuse, aucun théologien évangélique n'entend supprimer les agents par lesquels Dieu nous fait connaître sa pensée et sa volonté, ni contester l'autorité de ces agents de la Révélation. M. Monod en particulier a affirmé hautement l'autorité de Jésus-Christ et des Saintes Ecritures. Seulement M. Doumergue estime que la manière « nouvelle » de concevoir et de présenter cette autorité équivaut à une suppression; et, persuadé qu'il a raison, il pousse un véritable cri d'alarme !

Nous avouons avoir une certaine peine à distinguer l'autorité du Christ historique de celle des écrivains inspirés du Nouveau Testament. Si nous étions en présence d'un écrit émanant directement du Seigneur, d'un résumé doctrinal fait par lui-même, il y aurait lieu d'établir cette distinction tranchée. Mais chacun sait que nous n'avons aucun écrit de Jésus. Nous ne le connaissons que par le témoignage de ses disciples, qui sous la direction du Saint-Esprit nous rapportent ce qu'ils ont vu, entendu, et compris de la vie, des œuvres et de l'enseignement du Maître. Nous acceptons les paroles de Jésus-Christ sur l'autorité que nous attribuons aux apôtres. Aussi quand j'entends M. Gretillat dire : « Il faut aller non de l'Ecriture à Jésus-Christ, mais de Jésus-Christ, de sa personne sainte et divine à l'Ecriture[1], » je me demande ce que cela signifie. Si l'on parle du Christ historique, cette méthode est fausse, car nous ne savons que par les Ecritures ce que fut le Christ. Si l'on parle de « Christ en nous », alors l'on veut dire tout simplement qu'il faut pour lire l'Ecriture et la comprendre être chrétien ! Mais, alors la méthode qui m'a permis de reconnaître en Jésus-Christ la vérité, cette méthode n'est-elle pas pleinement suffisante pour me permettre de reconnaître dans toute l'Ecriture sainte, la vérité salutaire de Dieu?

Quoi qu'il en soit, la distinction est faite. M. Doumergue y insiste. Nous n'avons qu'à le suivre. Examinons donc avec au-

[1] *Chrétien évangélique* 1881, p. 373.

tant d'impartialité que possible les différences qui existent sur ce point entre les deux tendances en présence, et cherchons à faire la part de la vérité.

A. L'autorité de Jésus-Christ. — « L'ancienne » et la « nouvelle » tendance s'accordent pour refuser à Jésus une autorité absolue ; elles diffèrent sur la manière de comprendre l'autorité des paroles du Christ.

Au premier abord on pourrait croire que l'ancienne école attribue à Jésus-Christ l'infaillibilité dans tous les domaines.

« M. F. Godet, écrit M. Sabatier, dans l'article où il a traité de l'autorité de Jésus-Christ, l'a définie comme équivalant à l'infaillibilité expresse des paroles et discours conservés par nos quatre évangiles, sans tenir aucun compte de la subjectivité littéraire si sensible du quatrième, ni des chances d'erreur que pouvait amener ce double fait de la conservation des discours par tradition orale pendant 50 ans et de leur traduction dans une langue si différente de l'araméen que l'était le grec d'alors[1]. »

M. Doumergue exprime la même pensée avec la même absence apparente de réflexion critique : « Un seul être parmi les hommes a assez différé des hommes pour se trouver dans les conditions de l'inspiration absolue et par conséquent de l'infaillibilité : Jésus-Christ.... La notion d'inspiration et la notion d'infaillibilité ne se couvrent que pour Jésus-Christ. » (p. 163, comp. p. 67.) Mais en réalité M. Doumergue ne tire pas les conséquences de son affirmation. Je ne crois pas qu'il admettrait comme vraie cette curieuse page de l'Evangile de l'enfance que Tischendorf regarde comme antérieur à Mahomet : « Tandis que Jésus était dans le temple, à douze ans, il se trouva là un philosophe savant dans l'astronomie et il demanda au Seigneur Jésus s'il avait étudié la science des astres. Et Jésus lui répondant, exposait le nombre des sphères et des corps célestes, leur nature et leurs oppositions, leur aspect trine, quadrat et sextile, leur progression et leur mouvement rétrograde, le comput et la prognostication, et autres choses que la raison d'aucun homme n'a jamais scrutées. Il y avait aussi là un philoso-

[1] *Revue chrétienne*, 1892, p. 20.

phe très savant en médecine et dans les sciences naturelles. Et lorsqu'il demanda au Seigneur Jésus s'il avait étudié la médecine, celui-ci exposa la physique et la métaphysiqne, l'hyperphysique et l'hypophysique, les vertus du corps et les humeurs et leurs effets, le nombre des membres et des os, des artères et des nerfs, les divers tempéraments, chaud et sec, froid et humide, et quels sont leurs résultats ; quelles sont les opérations de l'âme dans le corps, ses sensations et ses vertus, les facultés de la parole, de la colère, du désir, la congrégation et la dispersion, et d'autres choses que l'intelligence d'aucune créature n'a pu saisir. Alors ce philosophe se leva et il adora le Seigneur Jésus en disant : « Désormais je serai ton « disciple et ton serviteur[1]. »

M. G. Godet, lui, ne pourrait signer cette page. Il admet que Jésus « n'a pas possédé la science que nous appelons moderne, qu'il a ignoré des choses que nous savons aujourd'hui, et que nombre de questions — de science naturelle, d'ethnographie, d'histoire et de critique — qui ne se posaient à personne de son temps, ne se sont pas posées non plus pour lui[2]. »

Je ne sais pas si M. Doumergue étend l'infaillibilité de Jésus-Christ aux questions de critique littéraire, authenticité, date, des livres de l'Ancien Testament ; si, à cause des paroles de Jésus-Christ il aurait des scrupules à voir dans le livre de Jonas une parabole ? En tout cas M. F. Godet est très clair sur ce point. Il estime que sur ces sujets-là Jésus a simplement suivi la tradition de son peuple, que l'on n'est pas tenu de croire à la mosaïcité du Pentateuque, ou à l'origine davidique du psaume CX, bien que Jésus ait paru croire à l'une et à l'autre. Il va même jusqu'à dire : « Ce qui me paraît seulement devoir être affirmé, c'est que ce que Jésus avait appris des hommes quant aux choses terrestres, et pour autant que cela n'était pas en rapport avec son œuvre de salut, n'a pu être en dehors de la faillibilité humaine[3]. »

[1] *Evangile de l'enfance*, chap. LI et LII.

[2] *Christ, fondement de l'autorité de l'Ecriture*, p. 13.

[3] *Chrétien évangélique*, 1891, p. 160.

Nous voici donc ramenés à l'affirmation de M. Monod : L'autorité de Jésus-Christ ne vaut que dans l'ordre spirituel. Ici M. Doumergue, en véritable avocat, critique fort et n'affirme rien. Il eût été pourtant intéressant de savoir sa pensée. Jésus-Christ semble avoir cru à la personnalité de Satan, aux possessions ; il a parlé de l'enfer et de ses peines à la manière de ses contemporains. Sa parole fait-elle autorité absolue dans ces choses-là ? demandera quelqu'un. M. Doumergue se garde de répondre. M. F. Godet est plus explicite quand il dit à propos du tableau d'outre-tombe de la parabole du mauvais riche : « les couleurs sont presque toutes empruntées à la palette des rabbins[1]. » Pour la forme, il y aurait donc adaptation. Mais alors ces démoniaques que Jésus et ses contemporains[2] guérissaient étaient-ils de pauvres possédés, au sens où les Juifs l'entendaient, ou bien des hystériques, des épileptiques, des fous, victimes de ces maladies mystérieuses qui, aussi bien que la mort, sont la manifestation et le salaire du péché ? La manière d'agir et de parler du Seigneur nous oblige-t-elle à trancher cette question dans le sens de la possession ? Ou bien avons-nous le droit, en restant fidèle à la pensée de Jésus-Christ, de négliger l'image pour chercher l'explication scientifique de ces phénomènes ?

Allons plus loin, et avec Scherer et M. Doumergue, supposons, par exemple, que Jésus-Christ « a enseigné les peines éternelles. » « C'est à l'exégèse à le décider », dit M. Doumergue. Pas seulement à l'exégèse, mais à l'histoire qui nous dit ce que l'on pensait de ce sujet au temps de Jésus-Christ. En présence des pseudépigraphes de l'Ancien Testament, de la parabole du mauvais riche et d'autres déclarations du Nouveau Testament, il me semble bien difficile d'admettre que les contemporains de Jésus-Christ ne croyaient pas à ce que l'on appelle « les peines éternelles. » Jésus en a parlé. Supposons qu'un théologien arrive à la conviction que les déclarations de Jésus-Christ sur ce point contiennent bien la doctrine traditionnelle. Que fera-t-il ? Se soumettra-t-il, comme M. Doumer-

[1] *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, tome II, p. 217.
[2] Math. XII, 27 ; Luc IX, 49-50.

gue a l'air de l'ordonner? Il le voudrait bien à cause de l'autorité qu'a pour lui toute parole de Jésus-Christ; mais il ne le peut. Cette doctrine le révolte; son sentiment intime proteste, il ne peut accorder cette théorie avec l'amour de Dieu; il ne peut croire que Dieu punisse pour punir.... S'il est de la vieille ou de la nouvelle orthodoxie, il essayera de faire taire ses protestations intérieures, il prêchera, malgré lui, parce que « il est écrit. » Ou bien, il s'efforcera de « prouver » que cette doctrine n'est pas dans l'Evangile, comme d'autres trouvent moyen de n'y pas voir la préexistence personnelle du Christ, en faisant ce que M. Secrétan appelle joliment « des merveilles d'acrobatisme exégétique[1]. » S'il est de la « Nouvelle Ecole » il cherchera à dégager sous « les couleurs empruntées à la palette des rabbins » la pensée de Dieu. Il dira et prêchera « qu'on ne se moque pas de Dieu », qu'il y a une « justice de Dieu » qui atteint et atteindra les coupables, que le Bon Dieu n'existe pas plus dans l'autre monde que dans celui-ci, qu'il y a pour l'âme impénitente une perdition actuelle et une perdition future. Mais il n'emploiera pas son temps à dogmatiser sur ce point, à déterminer la durée, la nature de cette perdition.

M. Monod a appliqué la même méthode à ce qu'on nomme « la personnalité » de Satan. Ce qui importe à l'âme ce n'est pas la manière dont elle doit se représenter la puissance du mal, mais l'existence de cette puissance terrible, et le devoir de lutter contre elle. Le reste intéresse la curiosité plus que la piété.

On pourrait de même discuter les expressions dont Jésus-Christ s'est servi pour parler du Saint-Esprit, et refuser d'en déduire « la personnalité » du Saint-Esprit. Les doctrines religieuses ne sont après tout que des images, des symboles. Les réalités spirituelles et morales qu'il s'agit d'exprimer sont inexprimables. « Ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues...[2] » On ne peut en parler que par des figures ou par des abstractions. Or, le génie sémitique,

[1] *La civilisation et la croyance*, Ire édition, p. 446.

[2] 1 Cor. II, 9.

qui n'aimait pas les abstractions, se plaisait à parler des choses spirituelles, comme des choses mystérieuses[1], par des tableaux, par des personnifications. Il faut s'en souvenir pour demeurer humble et pour s'attacher aux réalités religieuses que ces images doivent nous rendre sensibles.

En agissant ainsi, nous laissons à Jésus-Christ l'autorité morale et religieuse qui lui appartient. Cette autorité-là est indépendante du milieu et de l'époque. Elle est pour tous les temps et pour tous les hommes, elle s'impose à « toute conscience d'homme. » Je ne crois pas que l'on diminue la grandeur du Christ en admettant que son humanité fut réelle et complète. Il a été de son temps. Il a parlé comme on parlait de son temps. Il le fallait pour qu'il fût compris de ses contemporains. Mais il n'en a pas moins exprimé la pensée de Dieu. Je ne crois pas non plus qu'admettre que Jésus-Christ a ignoré certaines choses ou en a parlé comme ses contemporains ce soit « faire une brèche dans sa sainteté. » La sainteté n'est engagée que là où la volonté l'est, dans la sphère morale ou religieuse, qu'il ne faut pas identifier, comme le fait M. Doumergue à la suite de M. F. Godet, avec la sphère philosophique et théologique. (p. 140-142.)

Mais encore dans le domaine religieux et moral ne faut-il pas comprendre cette autorité du Christ comme une autorité littérale, précise, ainsi que M. Doumergue semble le réclamer. Lorsque je lis des paroles comme celles-ci : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et le donne aux pauvres. » « Donne à celui qui te demande, et ne te détourne pas de celui qui veut emprunter de toi. » « Ne vous amassez pas de trésors sur la terre. » « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui aussi l'autre.... » « Lorsque tu donnes à dîner ou à souper, n'invite pas tes amis, ni tes frères, ni tes parents, ni des voisins riches... mais invite des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles. » « Si quelqu'un vient à moi, et s'il ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple, » etc., lorsque je lis des paroles semblables,

[1] Jean V, 4.

je ne puis les prendre à la lettre. Mais je ne les considère pas moins comme vraies ! Oui, c'est là l'esprit du Christ ! Oui, c'est dans cet esprit que le chrétien doit vivre ! Et je me sens repris, éclairé, encouragé, sanctifié par ces paroles aussi bien que par d'autres que je puis m'appliquer à la lettre. Je tire de ces déclarations la pensée du Seigneur, qui est une pensée d'amour, de pardon, de miséricorde. Et ma conscience chrétienne formée par ces paroles et d'autres semblables, condamne la guerre et le duel, les procès et la vengeance, l'avarice et l'égoïsme. Bien loin de dire avec Guichardin : « L'Evangile qui enseigne la charité, l'abnégation, le pardon des offenses deviendrait fort dangereux, suivant la nature des choses, pour celui qui voudrait le suivre scrupuleusement dans le gouvernement des états [1], » je demande à Dieu que ces principes de la charité, de l'abnégation, du pardon des offenses prennent de plus en plus place dans le gouvernement des états. Et c'est là ce que nous disons quand nous répétons, dans l'esprit du Christ : « Que ton règne vienne ! »

Mais alors pourquoi n'en serait-il pas de la dogmatique comme de la morale ? Pourquoi les déclarations doctrinales de Jésus-Christ seraient-elles des « formules absolues » pour ma pensée, tandis que ses déclarations morales ne sont pas des « formules absolues » pour ma conduite ? Serait-ce parce qu'il en coûte moins à mon vieil homme d'admettre la « personnalité » du diable que de ne « point se mettre en colère, » que de ne « point juger ? » Il me semble qu'il faut être juste et accorder dans la sphère dogmatique ce que l'on concède dans la sphère morale.

M. Monod me paraît donc avoir raison quand il écrit : « Jésus-Christ n'a pas fait de sa parole un canon, une norme à laquelle chacun était invité à venir mesurer sa propre pensée ; mais un germe vivant, une divine semence, confiée aux âmes humaines, pour porter son fruit en sa saison et suivant que le permettrait la nature du terrain. » Et c'est en présence de déclarations aussi profondes, aussi évangéliques [2], posant la Parole du Sei-

[1] Cité par Marc-Monnier, *La Renaissance*, p. 326.
[2] Mat. XIII, 19 ; Marc IV, 26-29 ; 1 Pierre I, 23.

gneur comme une puissance toujours vivante, que M. Doumergue écrit en se raillant : « L'autorité de Christ est réduite à l'ordre spirituel et l'ordre spirituel est réduit à ce que la conscience religieuse de chacun estime être le vrai christianisme ! » Que c'est pauvre, cette logique-là ! Non, l'ordre spirituel comprend tout ce qui a rapport au salut, tout ce qui a rapport à la régénération individuelle et sociale ! Le vrai christianisme n'est pas en nous, il est en Christ, dont « la vie, comme l'a dit Ullmann, est l'expression achevée de Dieu et de sa volonté.... Mais en prenant sa place, au titre de puissance nouvelle, dans la marche progressive de l'humanité, ce christianisme n'a pas voulu n'être qu'une institution extérieure, bien achevée de toutes pièces, en présence du genre humain ; il a voulu s'insinuer toujours plus dans le for intérieur de l'homme et de l'humanité, pour y implanter ses vertus salutaires et pour produire du dedans au dehors une vie nouvelle [1]. »

N'est-ce pas la vraie conclusion de M. Monod : « Tout est objectif ; nous ne sommes pas les créateurs de la vérité, nous avons à la recevoir humblement ; elle est en Jésus. Mais tout est subjectif en même temps, car une vérité hors de nous et restant hors de nous ne serait qu'une thèse abstraite, une théorie morte, ne serait pas et ne pourrait pas être une vérité religieuse. »

L'autorité de Jésus-Christ est donc toute spirituelle. Elle n'a rien de commun avec l'autorité d'un gendarme ou d'un professeur de théologie. Sa parole est une puissance vivante qui convainc et entraîne, qui persuade et sanctifie. En présence de Jésus-Christ, les apôtres et les disciples ne purent autrement que s'écrier : « Seigneur, à qui irions-nous qu'à toi, tu as les paroles de la vie éternelle ! Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ! » En présence de Jésus-Christ, en l'entendant proclamer la sainteté et l'amour de Dieu, le péché et le salut de l'homme, en entrant par la foi en communion avec lui et en apprenant ainsi à connaître « et la puissance de sa résurrection et la communion de ses souffrances » je m'écrie avec adora-

[1] *Christianisme*, p. 91 ; *Mystique*, p. 27.

tion : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » Mais ces confessions ne sont pas amenées sur les lèvres en vertu d'une règle extérieure ! Elles sont un « fruit vivant, immédiat, intime et marqué du sceau divin ! » Ni la chair, ni le sang ne peuvent nous révéler ces choses, mais Dieu lui-même par la puissance de son Esprit de vérité !

B. L'autorité de la Bible. — Ce que nous avons dit de l'autorité de Jésus-Christ, nous pouvons le répéter de l'autorité de la Bible.

A la question : cette autorité est-elle absolue, infaillible ? ils sont bien rares, parmi nous, ceux qui, en sachant ce qu'ils disent, répondraient avec Spurgeon dans le discours que vient de traduire M. Saillens : » Pour nous l'inspiration plénière et verbale de la Sainte Ecriture est un fait, non une hypothèse. Si ce livre n'est pas infaillible, où trouverons-nous l'infaillibilité[1] ? » M. Doumergue dit au contraire : « Nous sommes d'accord avec la Nouvelle Ecole pour repousser la conception de l'inspiration littérale. » (p. 156.) Mais encore ici il eût été intéressant de savoir exactement la pensée de M. Doumergue. Nous lui demanderions en vain si tous les livres dits canoniques sont par là même pour lui des livres inspirés, faisant autorité, ou bien s'ils doivent encore légitimer leur valeur religieuse et morale à la conscience chrétienne. Nous lui demanderions en vain s'il entend soustraire la Bible aux conditions d'un livre d'histoire, s'il estime qu'un récit est nécessairement historique par le fait qu'il est contenu dans la Bible, s'il admet que Dieu ait pu se servir de mythes, comme le Seigneur Jésus de paraboles, pour nous faire connaître des vérités religieuses utiles et salutaires. Nous lui demanderions en vain s'il accepte comme obligatoires, par le fait seul qu'elles sont dans la Bible, toutes les doctrines religieuses ou morales qu'elle enseigne, ou bien s'il se croit le droit de les examiner à la lumière de sa raison ou de sa conscience. Il ne répond pas à ces questions et à beaucoup d'autres que l'on pourrait poser. Il critique, ce qui est aisé, puis il se dérobe. Il veut « essayer d'élucider ces graves questions » ; mais il a soin de nous aver-

[1] *Le plus grand combat du monde*, p. 30.

tir « qu'essayer » n'est pas réussir, et c'est « sous toutes réserves » qu'il hasardera quelques explications. Nous voici bien avertis! D'un côté il affirme qu'il y a une différence entre une Bible inspirée et une Bible infaillible; et il conclut que le chrétien n'a pas besoin d'une « Révélation infaillible » ce qui signifie probablement d'un document infaillible de la Révélation. Puis après avoir montré que la Bible n'est pas infaillible, il déclare d'un autre côté que cette différence entre l'inspiration et l'infaillibilité « est comme si elle n'était pas. » (p.171-175.) Si nous comprenons bien, cela veut dire que la Bible n'est pas telle quelle la Parole de Dieu et que cependant elle est la Parole de Dieu, qu'elle n'est pas l'autorité infaillible et que cependant elle est une autorité. La première affirmation est théologique, la seconde est religieuse. Si c'est bien cela, comme je le crois, qu'a voulu dire M. Doumergue, il est fort mal placé pour accuser M. Monod de « contradiction. » Il pourrait tout aussi bien s'accuser lui-même. Et au fond il le fait, car il pose ici « la terrible question de limite » : jusqu'où va l'autorité de la Bible? Pour la résoudre il en revient à ce « terrible » subjectivisme qu'il a tant décrié et par conséquent à l'autorité de la conscience morale ou chrétienne individuelle. Oui, c'est M. Doumergue qui fera pour lui-même le fameux triage entre ce qui est essentiel au salut et ce qui lui est indifférent, « car il est impossible de l'opérer absolument et facile de l'opérer suffisamment. » (p. 172.) Il le fera avec l'entière persuasion qu'il y a une différence entre ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas, comme entre le jour et la nuit, entre le bien et le mal, entre le vrai et le faux. Bien plus il le fera avec l'assurance qu'il y a dans ce domaine aussi une certitude possible. Vraiment, ce n'était pas la peine de crier si fort, pour répéter encore sur ce point les déclarations des « chefs de la Nouvelle Ecole. »

« Il y a beaucoup d'énigmes dans les oracles divins, disait Casteillon. Tout l'Evangile se donne comme n'étant vraiment compris que des vrais disciples de Christ, c'est-à-dire de ceux qui lui obéissent et qui ont la charité. Aux autres, si savants qu'ils soient, il restera lettre close.... Est-ce à dire que Dieu se joue des hommes, parce qu'il se glorifie d'être un Dieu caché?

Est-ce à dire qu'il n'y ait rien de certain ? Au contraire, nous avons la pleine et entière certitude pour tout ce qui importe à notre salut, nous l'avons pour tout ce qui regarde nos devoirs, c'est-à-dire pour tout ce que nous avons besoin de connaître. Il est certain que tout ce que contient l'Ecriture est vrai ; certain encore que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu et qu'il a fait ce que raconte l'Ecriture ; certains encore, les préceptes de la piété : amour de Dieu et du prochain, pardon des injures, patience, miséricorde, bénignité, et autres devoirs semblables. Mais nous autres, négligeant ce qui est notre office, nous nous inquiétons de ce qui est de l'office de Dieu, absolument comme si nous étions dans ses conseils : nous disputons sur l'éternelle élection, sur la prédestination, sur la Trinité, affirmant ce que nous n'avons jamais vu et dédaignant ce que nous avons sous la main. De là ces monceaux de volumes de théologie qu'on ne parviendrait pas à lire en trois âges d'homme[1]. »

A mon sens, il y aura toujours sur ce point contradiction apparente, contradiction qui se résout dans la pratique par la volonté. Le mot profond de Pascal trouve ici son application : « Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire. » Mais encore ici à une condition, c'est de ne pas transformer l'autorité de l'Ecriture en une autorité littérale et absolue !

Répondant à M. de Gasparin qui l'avait accusé d'enlever toute autorité à la Bible, Ullmann écrivait : « Si M. de Gasparin me demande tout simplement : l'Ecriture est-elle une règle extérieure, objective? je lui réponds tout aussi simplement en ma qualité de protestant et sans hésiter : Oui. Je reconnais avec toute l'Eglise évangélique la valeur normative de l'Ecriture et j'y trouve le palladium du protestantisme. Je dis avec Luther : « C'est la Parole de Dieu, et personne autre, pas même un « ange, qui doit poser des articles de foi. » Je ne veux pas juger l'Ecriture, mais je veux être jugé par elle. Je ne veux pas me faire un Christ, mais je veux avoir le Christ, duquel l'Ecriture témoigne, lui et lui seul, mais lui tout entier. Cette Ecriture

[1] Casteillon t. II, p. 38.

enfin m'est plus qu'un témoignage pleinement suffisant de lui, et de son œuvre, elle m'est encore un témoignage divinement garanti.

» Mais si l'on me demande encore : l'Ecriture est-elle une règle extérieure en ce sens qu'elle exclut tout rapport à une règle intérieure, à quelque chose de plus étendu, de plus profond, de plus élevé que la Parole écrite telle quelle, ni plus, ni moins? Alors je réponds tout aussi nettement : Non, et j'ajoute : Elle-même ne se donne pas pour une telle règle et nous ne devons pas l'entendre ainsi. Eh quoi, ne tire-t-elle pas son origine d'une source intérieure et n'a-t-elle pas sans cesse pour tendance et pour but de revenir à l'intérieur, de redevenir esprit et vie ? Et pour opérer cette infusion de son esprit et de sa vie, ne faut-il pas qu'elle agisse autrement qu'à la façon d'une règle externe, qu'elle s'éprouve et se prouve au contact de toute notre vie intime en conquérant notre libre adhésion[1] ? »

Nous concluons donc que pour l'école mystique la Bible, document de la Révélation, est une autorité spirituelle, qui entraîne, qui édifie, qui convainc, mais non une autorité littérale absolue qui nous oblige à une soumission contre nature. Son autorité est celle de la vérité. Elle s'impose à moi non en vertu de raisonnements, de preuves dogmatiques, historiques ou littéraires établissant l'inspiration, l'authenticité ou l'apostolicité des livres qui la composent, mais immédiatement, par sa valeur religieuse et morale. Au lieu d'être un code canonique, un recueil de règles extérieures, de dogmes, la Bible est pour moi un livre de vie, dont la vérité se prouve elle-même à mon être intérieur par « une démonstration d'esprit et de puissance ». Mais encore une fois ce résultat n'est possible que par la méthode mystique de l'appropriation personnelle, de l'assimilation intérieure de la vérité. Sur cette voie-là, il ne suffit pas de déclarer une fois pour toutes son adhésion en bloc au contenu de l'Ecriture sainte, il faut demeurer sans cesse en contact avec elle « en ayant pour docteur l'Esprit de Dieu et notre expérience propre. »

[1] *Mystique*, p. 56. — Comp. Martensen, *Dogmatique*, § XXIV.

Après avoir rappelé que « la foi par laquelle il nous faut être sauvés est de telle nature que non seulement elle obtient à l'homme, par le mérite de la mort de Christ, pardon de ses péchés, mais aussi par sa résurrexion le rend juste et lui moyenne un nouvel esprit », Casteillon ajoute : « Si quelqu'un donque ayant une telle foi, courage et vouloir, s'adonne à la lecture des Saintes Ecritures, soit savant ou idiot, pauvre ou riche, mâle ou femelle (Dieu n'a égard à personne), il les entendra vraiment et en aura du profit et deviendra de jour en jour meilleur et y trouvera de si grands trésors de sagesse céleste qu'il s'émerveillera comment ils y étaient cachés[1]. »

Cette méthode mystique appliquée à l'Ecriture sainte me semble être la vraie parce qu'elle nous force à entrer directement en rapport avec Dieu, l'autorité souveraine, la source de toute vérité comme de tout bien. Elle nous élève au-dessus des discussions de la critique. Elle nous permet de prendre les paroles de la Bible en elles-mêmes et pour elles-mêmes, de les apprécier par elles-mêmes. Que m'importe au fond que ce soit un inconnu qui ait écrit la seconde partie d'Esaïe plutôt que le prophète de ce nom. Les magnifiques consolations qu'il apportait au peuple exilé, les prophéties par lesquelles il le soutenait, n'en sont pas moins bienfaisantes, pas moins vraies pour moi. Que m'importe de savoir pour sûr si c'est Pierre qui a écrit la seconde épître de ce nom, ou bien s'il faut l'attribuer à un homme pieux du second siècle qui, selon les habitudes littéraires du moment, aurait emprunté le nom de l'apôtre pour donner à l'Eglise les excellentes exhortations qu'il a écrites. Et d'autre part, le fait que saint Paul a écrit les épîtres aux Galates, aux Corinthiens ne m'oblige pas d'approuver son exégèse allégorisante, de trouver qu'il a raison de prononcer l'anathème contre qui que ce soit ! Je puis croire que saint Jude a écrit l'épître qui porte son nom, sans admettre avec lui que Enoch ait prononcé la prophétie qu'il lui attribue. Je puis accepter la johannicité de l'Apocalypse sans me croire tenu de prendre pour des « paroles de Dieu » les propos de vengeance qu'elle contient, ni pour des prophéties détaillées concernant les siè-

[1] Casteillon, t. II, p. 215.

cles à venir, les déclarations et les tableaux, par lesquels l'apôtre voulait consoler les chrétiens persécutés.

C'est dans ce sens que Luther disait, comme le rappelait il y a quelques années, M. le professeur Gautier[1] : « La véritable pierre de touche pour l'appréciation des livres saints, c'est de voir s'ils ont Christ pour objet ou bien non.... Ce qui ne fait pas connaître Jésus-Christ n'est pas apostolique, quand même ce serait saint Pierre ou saint Paul qui l'aurait dit. En revanche, ce qui prêche Jésus-Christ est apostolique, quand même ce serait Judas, Anne, Pilate ou Hérode qui le dirait. »

Ce que nous disons de la Bible, nous le disons aussi des doctrines qu'elle contient. A moins d'être un hypocrite ou un imbécile, je ne puis donner mon « adhésion cordiale » actuelle qu'à des doctrines qui correspondent à mes besoins spirituels ou dont j'entrevois la portée religieuse et morale. Il est évident qu'ainsi la dogmatique, comme science, est bien simplifiée, et la théologie aussi, mais je ne saurais que m'en réjouir. Il est non moins évident qu'une foule de questions tranchées d'autorité au moyen de déclarations bibliques cueillies un peu partout, doivent être étudiées à nouveau et dans la plupart des cas réservées comme étant en dehors de notre compétence, ou du moins toujours présentées avec leurs solutions comme des conjectures individuelles faillibles et revisables[2].

D'autre part, il est tout aussi évident que, à ce point de vue, la Bible conserve toute l'autorité à laquelle elle a droit, comme le document de la Révélation de Dieu aux hommes. Je dirais même que l'autorité de la Bible grandit en proportion de notre développement spirituel. En musique, l'autorité des grands maîtres grandit avec la culture de l'oreille. En peinture l'autorité des grands maîtres est en relation exacte avec le développement du sens esthétique. En morale, « celui qui est saint se sanctifie toujours davantage. » Saul de Tarse, pharisien, se croyait « irréprochable à l'égard de la justice de la loi. » Paul,

[1] *Chrétien évangélique*, 1883, p. 541.

[2] « Les hommes péchent aussi souvent en ne sachant pas douter quand il le faut qu'en ne croyant pas là où il faut croire. » Casteillon, t. II p. 216.

apôtre, éclairé par le Saint-Esprit se déclare le « premier des pécheurs. » Il en est exactement de même au point de vue religieux. L'homme charnel ne voit dans les Saintes Ecritures que banalités, erreurs et contradictions. L'homme spirituel y voit la sagesse de Dieu. Il en admire la profondeur morale, la richesse religieuse, l'équilibre, la sobriété et il fait l'expérience que plus il y cherche plus il y trouve.

Le degré d'autorité religieuse et morale que nous accordons à l'Ecriture sainte dépend donc du degré de notre vie religieuse et morale. Plus nous vivrons près de Dieu, plus la vie de Christ sera développée en nous, plus nous nous soumettrons à la discipline du Saint-Esprit, mieux nous comprendrons les saintes lettres, et, dans la glorieuse liberté du chrétien, plus nous leur attribuerons d'autorité parce que nous y discernerons toujours mieux le vrai, le bien, c'est-à-dire la Parole de Dieu.

M. Sabatier l'a dit admirablement et nous ne pouvons mieux conclure qu'en citant ses paroles : « Nous voulons pour le document de la Nouvelle-Alliance, » — et pourquoi ne dirions-nous pas pour la Bible tout entière — « l'autorité qui se prouve en s'exerçant souverainement et sans dispute sur ses titres et ses origines ; l'autorité de la vérité qui éclaire et subjugue l'esprit droit ; l'autorité de la sainteté qui, en se montrant, fait ployer nos genoux, l'autorité de l'Esprit de vie qui produit la vie et fait éclater des chants de triomphe. Sans nul doute cette autorité ne promulgue pas des dogmes ; elle fait mieux, elle réveille et ressuscite les consciences. Le Nouveau Testament ne sera pas un recueil de formules, il restera le livre de vie. Il n'établira pas la science dogmatique, il continuera à susciter des chrétiens. Aussi bien est-ce uniquement pour cela que Dieu l'a donné[1]. »

* * *

Et maintenant, comment faire prévaloir ce point de vue nouveau et ancien qui est le vrai ? Sera-ce par les procédés anti-

[1] *Revue chrétienne*, 1892, p. 38.

ques d'un autoritarisme ecclésiastique ou dogmatique quelconque? A Dieu ne plaise! Ce serait amener « la banqueroute de la Réforme! » Sera-ce en poursuivant comme M. Doumergue une polémique irritante et négative? Mais ce serait être infidèle à la méthode mystique ; ce serait douter de la force de la vérité et l'outrager! La vérité n'a pas besoin d'être prouvée. Il lui suffit de se montrer pour triompher, mais il faut qu'elle se montre. Les évangélistes en pays catholiques et païens ont fait bien souvent l'expérience que les polémiques ne servent pas la cause de la vérité. Ils montrent l'Evangile et l'Evangile chasse l'erreur et subjugue les consciences droites. C'est cette méthode que plusieurs ont employée fidèlement et sans bruit depuis Vinet. C'est cette méthode positive qui doit être employée, si l'on ne veut pas rejeter les troupeaux dans des théories inexactes qui ont fait leur temps. Affirmons le vrai, sans perdre notre temps à nier le faux! L'erreur tombera et la vérité prévaudra.

A une condition toutefois, c'est que nous ayons quelque chose à affirmer! Ah! si le point de vue mystique constituait un danger pour l'Evangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, si, en abandonnant les formules scolastiques de la dogmatique orthodoxe, il fallait aussi lâcher les réalités religieuses et morales qu'elles devaient exprimer, alors je serais le premier à crier « au feu! » Mais il n'en est rien. L'Evangile dans sa divine folie demeure « la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu pour quiconque croit. » Pour moi, je crois aux grands faits moraux et religieux que proclame et réclame l'Evangile. Je crois à la terrible gravité du péché, à la Rédemption par Jésus-Christ, mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification. Je crois à la régénération par le Saint-Esprit et à la sainteté obligatoire pour le chrétien. Ces réalités-là peuvent être savourées dans leur amertume et dans leur douceur avec les formules les plus étroites et les plus insuffisantes de l'ancienne orthodoxie ; mais elles ne sont pas nécessairement liées aux formules les plus belles et les plus riches de la « Nouvelle orthodoxie » ou de la Mystique. Elles sont indépendantes des formules et les dépassent toutes. Pour les connaître

comme pour les faire connaître, il n'y a qu'un moyen, suffisant pour tous les temps et à la portée de tous les hommes, c'est d'en vivre au plus près de sa conscience, dans la sincérité d'un « cœur honnête et bon, » d'un cœur qui veut moins comprendre qu'obéir, moins savoir qu'aimer.

Le jour où tous les chrétiens voudront l'employer fidèlement, il y aura de la joie parmi les anges de Dieu et dans l'Eglise de Jésus-Christ.

Aubonne, mars 1892.

LE JOUR DU SEIGNEUR

ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

L. THOMAS

CHAPITRE III[1]

Le sabbat pharisaïque.

Il importe maintenant d'étudier brièvement ce qu'est devenu le sabbat mosaïque dans ce qu'on peut appeler le pharisaïsme. Nous pourrons ainsi bien distinguer le sabbat mosaïque du sabbat pharisaïque, qui en est une étrange dégénération, et nous préparer à comprendre la conduite du Seigneur à l'égard du sabbat tel qu'il le trouva pratiqué par ses compatriotes. Mais quelques considérations générales sur le pharisaïsme même, sont d'abord nécessaires.

A. — Le pharisaïsme.

Au lieu de dire : sabbat pharisaïque, l'adjectif étant pris dans son sens large, on pourrait dire : sabbat des scribes ou sabbat rabbinique ou sabbat de la piété et de la théologie judaïques. Toutes ces dénominations en effet sont synonymes et sont intimement liées, comme les expressions mêmes de pharisiens, scribes ou rabbins, piété et théologie judaïques. Le même fait est ainsi envisagé sous des aspects et à des degrés divers.

[1] Voir, pour les deux premiers chapitres de cette seconde section, *Revue de Théologie et de philosophie*, 1891, page 575, et 1892, p. 169.

A la suite de la ruine de Jérusalem et de la captivité, puis du retour et de la restauration, il s'opéra peu à peu chez les Israélites, qui prirent alors le nom de Juifs, un changement profond et très durable. Précédemment, ils étaient toujours enclins à se laisser entraîner par l'idolâtrie du voisinage et à délaisser leurs propres institutions; désormais, ils n'auront plus d'attrait pour les Bahals, les Molochs et les Astartés, ils éprouveront au contraire un zèle tout nouveau pour la Loi de Moïse et les tombeaux des prophètes (Mat. XXIII, 29). Etudier et mettre en pratique la loi de Dieu devint pour eux leur devise nationale la plus chère. Si le dernier des prophètes avant Jean Baptiste avait disparu avec Malachie, contemporain de Néhémie[1], il se forma dans le sein du peuple juif une classe très considérée, qui se voua exclusivement à la conservation et à l'étude des Saintes Ecritures laissées par le glorieux passé : c'étaient les scribes ou rabbins[2], et le 1er scribe connu fut Esdras lui-même (Esdras VII, 6, 11 ; Néh. VIII, 1..). Ils travaillèrent avec autant de soin que de persévérance, avec une grande discipline, et, en tant qu'interprètes de l'Ecriture, ils devinrent à la fois les juristes et les théologiens de leur peuple. Il s'en fallait de beaucoup qu'ils fussent toujours secondés par les grands-

[1] « Les abus repris par Malachie dans sa prophétie, dit le *Bibl. Handw.* p. 553, sont en partie les mêmes que ceux que Néhémie combattit avec succès dans son second séjour à Jérusalem (cp. III, 8.. à Néh. XIII, 10.. ; II, 10-16, à Néh. XIII, 23). Le succès de Néhémie rend invraisemblable que peu après lui Malachie eût eu à faire de pareilles répréhensions; d'autre part, s'il avait coopéré avec Néhémie, il aurait probablement été mentionné par ce dernier. Il est donc vraisemblable qu'il a rempli son ministère avant la seconde arrivée de Néhémie et pendant son séjour en Perse, autour de 430 environ. »

[2] Scribe est la traduction de *γραμματεύς*, qui, d'après Grimm, désigne dans le Nouveau Testament un homme qui connaît bien la loi mosaïque et l'Ecriture Sainte, en est l'interprète et le docteur (Mat. XXIII, 34; 1 Cor. I, 20). Dans nos Evangiles, les scribes sont aussi appelés quelquefois légistes (*νομικός* Mat. XXII, 35; Luc VII, 30; X, 25, etc.) et docteurs de la loi (*νομοδιδάσκαλος*. Luc V, 17; Act. XIX, 34). — *Rabbi*, *Rabbouni* c'est-à-dire mon Seigneur, mon maître, était une qualification honorable donnée aux scribes par la communauté et surtout par leurs disciples. Voir Mat. XXIII, 7.

prêtres et par les riches Israélites, mais ils l'étaient à un haut degré par des prêtres inférieurs et par de nombreux compatriotes. — De nouvelles et terribles épreuves recommencèrent pour les Juifs sous le roi de Syrie, Antiochus Epiphane. Il voulait anéantir leur religion et les assimiler au monde païen ; mais un simple prêtre, Mattathias, et ses dignes fils groupèrent autour d'eux d'énergiques partisans décidés à combattre pour leur foi jusqu'à la mort. Parmi eux se trouvaient les *Chasidim* ou Assidéens, proprement « les pieux [1] », les vrais ancêtres des pharisiens. Finalement les Maccabées remportèrent la victoire et réussirent même à recouvrer l'indépendance nationale. — Plus tard, les Juifs, sous la direction des Pharisiens, ne se conduisirent pas moins héroïquement, lorsque Caligula ayant envoyé une armée pour installer la statue impériale dans le Temple de Jérusalem, ils furent unanimes pour se déclarer prêts à tous les sacrifices plutôt que d'y consentir. Le général romain lui-même, le noble Pétrone, en fut tellement ému qu'il écrivit à l'empereur pour le faire revenir sur sa décision (*Guerre des Juifs*, II, 10 ; *Antiq.*, XVIII, 8).

Il y eut donc de mémorables exemples de courage, de patriotisme et de foi donnés par les scribes et leurs disciples. Ils rendirent même de grands services à l'humanité par tout ce qu'ils firent pour la formation et la conservation du Canon de l'Ancien Testament, comme aussi pour l'élaboration de certaines idées religieuses qui ne devaient trouver leur complet épanouissement que dans la doctrine chrétienne. On peut signaler, à cet égard, les idées de la chair et de l'esprit, des œuvres et de la foi, de la justification devant Dieu, même celle du Père céleste (*Bibl. Handw.* p. 348). Le Seigneur lui-même a dit : « Les scribes et les pharisiens sont assis dans la chaire de Moïse. Faites donc et observez tout ce qu'ils vous disent. » (Mat. XXIII, 2, 3). Paul n'avait pas honte de rappeler que, né de pharisien, il avait été lui-même pharisien (Act. XXIII, 26 ; XXVI,

[1] *1 Mac.* II, 42; VII, 12... Cp. Ps. XXX, 5; XXXI, 24; XXXVII, 28; IV, 4. — Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 10 : *Antiq.* XVIII, 8. — Ed. Montet emploie l'expression de Assidéens. Voir son *Essai sur les origines des partis sadducéen et pharisien*, Paris, 1883, p. 177-188.

5; Philip. III, 6.) Et quelle gloire pour le pharisaïsme d'avoir pu fournir au Seigneur Jésus son grand apôtre des gentils? Son éducation pharisienne, comme le dit Schlatter (*Bibl. Handw.* p. 698), ne rentrait-elle pas dans les préparations intimes, dont le fruit a été l'Epître aux Romains?

Mais combien il s'en fallait cependant que dans la transformation spirituelle du peuple juif, qui trouva dans le pharisaïsme son expression la plus stricte, toutes les belles apparences fussent une vérité et en harmonie avec le fond même qui les portait et les produisait! Le cœur de l'homme est désespérément malin, et le diable excelle à se déguiser en ange de lumière, et à semer l'ivraie au milieu du bon grain. Il faut dire aussi que les pharisiens se trouvant face à face avec Jésus, obligé, par son œuvre même, de les combattre et tout d'abord de les apprécier, rencontrèrent en lui un juge dont la clairvoyance et la sainteté étaient incomparables. Sa lutte avec eux n'en rappelle pas moins en quelque manière Socrate et les sophistes, surtout Luther et le catholicisme romain, Pascal et le jésuitisme. — Mais comment caractériser en peu de mots ce qu'il y avait de mauvais et de dangereux dans le pharisaïsme? Bien que tout lecteur des Evangiles en ait quelque juste idée, il n'est point facile d'arriver à une formule un peu complète.

1° La tendance pharisaïque était entachée au plus haut degré d'intellectualisme, car il y avait en elle beaucoup plus de zèle pour connaître la Loi que pour l'accomplir. Une parole du Seigneur l'exprime énergiquement: « Faites donc et observez tout ce qu'ils vous disent, mais n'agissez pas selon leurs œuvres, car ils disent et ne font pas. 4) Ils lient de lourds et accablants fardeaux[1] qu'ils mettent sur les épaules des hommes, mais ils ne veulent pas les remuer du doigt. »

2° Dans l'étude même de la Loi, les scribes étaient beaucoup plus préoccupés de la lettre que du fond même, et ils s'exposaient ainsi aux plus étranges malentendus, à une déplorable matérialisation de la pensée divine. Par exemple, si la Loi disait des commandements de l'Eternel: « Tu les lieras comme

[1] Comme Oltramare. Segond : fardeaux pesants et difficiles à porter. — Mat. XXIII, 3,4. Cp. XXI, 28-32 rapprochés du v. 23.

un signe sur tes mains, et ils seront même comme des fronteaux entre tes yeux » (Deut. VI, 8), on en concluait que l'Israélite devait porter sur un de ses bras et sur son front de petites bandes de parchemin où étaient écrits certains commandements! De là les phylactères de Mat. XXIII, 5.

3° Les explications des scribes se transmirent longtemps de bouche en bouche, elles formèrent peu à peu une abondante tradition orale, entourée d'une considération égale à celle dont jouissait le texte sacré lui-même[1]. Elle finit par former le Talmud, et Jésus reprochait déjà aux pharisiens « d'annuler la parole de Dieu par leur tradition » (Mat. XV, 5).

4° La tendance pharisaïque était essentiellement légaliste, c'est-à-dire dominée tout entière par l'idée de la loi et de la loi extérieure, écrite. Profondément différente, à cet égard, de l'enseignement des Prophètes, elle laissait trop sur l'arrière-plan l'idée de la grâce, telle qu'elle existait déjà sous l'Ancienne Alliance. Le rapport de l'Israélite avec Dieu apparaissait surtout comme un contrat, un marché. Il fallait mériter par les œuvres la grâce de Dieu, et ce point de vue ne restait pas dans les généralités, il descendait jusque dans les détails. « Toute œuvre doit avoir sa récompense; sache que tout entre en ligne de compte ; la récompense est proportionnée à la peine. » Telles sont les maximes caractéristiques du judaïsme rabbinique. On allait jusqu'à croire que si Dieu avait donné au peuple d'Israël autant de commandements, c'était parce qu'il voulait lui donner une plus grande récompense (*Handw.* p. 1190). De là, Paul polémisant contre la doctrine du salut par les œuvres, et précédemment les Pharisiens si scandalisés par la miséricorde du Sauveur pour les péagers et les gens de mauvaise vie (Luc XV, VII, 38...)

5° De même que la loi de Dieu était considérée par le pharisien surtout dans sa lettre, c'est-à-dire à un point de vue essentiellement formaliste, ce qui était réclamé de l'Israélite était avant tout l'œuvre objective, l'acte extérieur, sur lequel on insistait tout autrement que sur le sentiment et la vie même. C'était l'antipode de la vie spontanée sous l'influence

[1] Voir *Handw.*, p. 1188. *Bibl. Handw.*, p. 848 ; Montet, p. 232.

de l'Esprit de Dieu. Aussi Jésus disait-il aux pharisiens : « Ne jugez pas selon l'apparence, mais jugez selon la justice. » (Jean VII, 24.)

6° En fait, le pharisien faisait son choix parmi les préceptes de la Loi, et il le faisait en sacrifiant les grands commandements aux petits, les vraies lois morales et religieuses aux lois cérémoniales. Le Seigneur accusait les pharisiens de payer la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin, et de laisser ce qu'il y a de plus important dans la loi : justice, miséricorde et fidélité, de couler le moucheron et d'avaler le chameau, de nettoyer le dehors de la coupe et du plat, et d'être au dedans pleins de rapine et d'intempérance, de ressembler même à des sépulcres blanchis, beaux au dehors, et au dedans pleins d'ossements et de toute espèce d'impuretés. (Mat. XXIII, 23-27.)

7° Si le pharisien tendait ainsi à laisser dans l'ombre les grands commandements, d'autre part il renchérissait à maints égards sur les moindres. Sa fameuse devise était sous ce rapport de « faire une haie autour de la Loi, » de demander plus qu'elle, afin d'être bien sûr qu'on ne la violât pas[1]. Toute la vie du Juif, jusque dans ses moindres détails, tombait ainsi sous le coup du commandement précis, et la parole de Dieu était comme noyée sous un déluge d'ordonnances (Mat. XV, 1-9).

8° Quant au texte même de la parole de Dieu, s'il était gênant, on savait ingénieusement l'éluder, se mettre d'accord avec l'apparence du commandement, tout en le violant lui-même. Nous en verrons un exemple frappant à propos d'une des prescriptions du sabbat pharisaïque, et comment oublier qu'un des plus grands reproches adressés par le Seigneur aux Pharisiens était celui d'hypocrisie[2] ?

9° Au fond il y avait dans le pharisaïsme beaucoup d'orgueil et de propre justice devant Dieu, beaucoup de recherche de la gloire humaine, et de vanité. Qui ne se souvient de la parabole du pharisien et du péager (Luc XVIII, 9-14), et des reproches du

[1] *Bibl. Handw.* p. 847. Montet, p. 230.

[2] Mat. XV, 7 ; XXIII, 13-15, 23, 25. Voir aussi les distinctions subtiles, j'allais dire jésuitiques, qui étaient faites pour le serment, entre le Temple et l'or du Temple, l'autel et l'offrande sur l'autel : Mat. XXIII, 16-22.

Seigneur sur les prières faites de manière à être vu des hommes[1]?

Le pharisaïsme présentait donc dans son essence même un poignant contraste que Paul a vivement fait ressortir (Rom. II, 17-24) et où l'on a pu distinguer un but divin et des moyens charnels, mais n'y avait-il donc rien de charnel dans le but même qui était poursuivi? Quoi qu'il en soit, comment s'étonner des résultats auxquels les scribes ont été conduits? Ils prétendaient rechercher avant tout la vérité en étudiant la Loi, l'exactitude dans la connaissance[2] était même leur idole, — et saint Paul, qui d'ailleurs rend hommage à leur zèle, leur refuse la vraie connaissance, tandis que Jésus les avait maintes fois appelés des aveugles et des conducteurs d'aveugles! Ils voulaient avant tout la loi de Dieu, et Jésus leur a reproché d'être sans loi[3]! Ils voulaient avant tout le Royaume de Dieu, et Jésus leur a déclaré qu'ils n'entraient pas eux-mêmes dans le véritable et qu'ils n'y laissaient pas entrer les autres (Mat. XXIII, 13)! Quel n'était pas leur amour pour Jérusalem, avec quelle ardeur n'attendaient-ils pas le Messie... et cependant le Messie, ils l'ont méconnu, même crucifié! Quant à Jérusalem, n'ont-ils pas causé sa destruction[4]?

B. Prescriptions sabbatiques.

Pour le sabbat, comme ailleurs, le pharisaïsme ne fit à certains égards que développer, et heureusement, les prescriptions de la Loi. Il le fit surtout pour le côté positif, moins en

[1] Mat. VI, 5. Voir encore les v. 1, 2; XXIII, 5, etc.

[2] Act. XXII, 3: *παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ πεπαιδευμένος κατά ἀκρίβειαν τοῦ πατρῴου νόμου.* XXVI, 5: *κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας* Cp. *Guerre des Juifs*, II, 8, 14.

[3] Rom. X, 2: *ζῆλον Θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν.* Segond: mais sans intelligence. Oltramare: mais un zèle mal éclairé. « Le terme composé *ἐπίγνωσις*, dit Godet, signifie plutôt le discernement, l'intelligence qui met le doigt sur la vraie nature du fait. Ils n'ont pas su discerner le vrai sens et la vraie portée de l'institution légale. » — Mat. XXIII, 16, 19, 24. Cp. Jean IX, 39-41. — Mat. XXIII, 28: *μεστοί ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας.*

[4] Si les Chasidim étaient les ancêtres spirituels des Pharisiens, les Zélotes étaient bien les fils spirituels de ceux-ci: *Bibl. Handw.* p. 697; *Handw.* p. 1192. — Le nom même de Pharisien apparaît pour la première fois au temps de Jean Hyrcan, de 135 à 105 avant Jésus-Christ. *Handw.* p. 1192.

relief dans la Loi que le côté négatif. Comme le remarque Oehler (*Real. Encykl*[1]. XIII, p. 200), si la Loi était surtout négative et extérieure, elle l'était cependant par une haute pédagogie providentielle, et le peuple d'Israël devait être conduit par ses multiples expériences à arriver de lui-même et progressivement du négatif au positif et de l'extérieur à l'intérieur. — Le pharisaïsme était donc tout à fait dans la ligne du développement normal, quand il statuait que le sabbat devait être spécialement le jour de l'étude de la Loi, celui de la piété et de la méditation religieuse, en particulier celui du culte dans les synagogues, qui consistait en prières, chants, lecture et explication des Ecritures. En fait, on peut dire que le germe de cet heureux emploi du sabbat était déjà dans les réunions d'édification qui se tenaient dans le Royaume d'Israël autour des prophètes (2 Rois IV, 23), et l'union intime du sabbat et du culte de la synagogue, qui s'établit toujours plus dans l'exil, ressort abondamment des Evangiles et du livre des Actes (Marc I, 21 ; VI, 2 ; Luc IV, 16, 31 ; VI, 6 ; XIII, 10 ; Actes XIII, 14, 27, 44 ; XV, 21 ; XVI, 13 ; XVII, 2 ; XVIII, 4).

Nous venons de parler du sabbat pharisaïque dans le sens large, et, dans ce sens, nous lui avons rattaché le développement normal positif du sabbat, qui apparaît surtout depuis l'exil. Toutefois, comme ce développement était évidemment dans l'esprit du sabbat mosaïque et avait été déjà inauguré par les prophètes postérieurs à Moïse, pour être à la fois plus exact et mieux compris, nous emploierons dorénavant l'expression de sabbat pharisaïque dans un sens strict et simplement défavorable. Ce sera donc pour nous le sabbat tel qu'il est devenu sous l'influence du pharisaïsme lui-même, de ses tendances propres et caractéristiques, c'est-à-dire toujours plus excessif et formaliste, toujours plus chargé et comme étouffé de prescriptions négatives et restrictives.

La première manifestation éclatante du sabbat pharisaïque eut lieu lors des persécutions d'Antiochus Epiphane et dans des circonstances fort honorables pour les Juifs. Ces persécutions étaient dirigées en particulier contre l'observation du sabbat. « Alors le roi envoya à Jérusalem et aux villes de Juda,

est-il dit *1 Mac.* I, 43 (cp. *2 Mac.* VI, 6), par les mains de messagers, des ordres portant qu'ils eussent à suivre les lois étrangères de la terre, qu'ils empêchassent les holocaustes, les sacrifices et les libations dans le Sanctuaire, qu'ils profanassent le sabbat et les fêtes solennelles, etc.. » Un soulèvement national s'ensuivit ayant surtout pour chef Mattathias. Parmi les Israélites retirés dans les cavernes du désert se trouvaient un grand nombre d'hommes, de femmes et d'enfants, qui appartenaient au parti des Chasidim. Poursuivis par les soldats d'Antiochus et attaqués un jour de sabbat, ils n'opposèrent aucune résistance et un millier d'entre eux se laissèrent massacrer[1]. A cette nouvelle, Mattathias et ses compagnons décidèrent de ne pas se laisser arrêter par le sabbat pour repousser une attaque, mais de ne jamais prendre l'offensive en ce jour; et cette décision devint une loi qui fut assez généralement suivie. Lors du siège de Jérusalem par Pompée, les Juifs laissèrent même les Romains construire aux jours de sabbat une terrasse, au moyen de laquelle l'assaut put être donné au Temple[2]. Par contre, plus d'une fois ils tirèrent parti, pour quelque ruse de guerre, de l'opinion qu'on avait de leur fidèle observation du saint jour. Quand ils devaient servir des princes étrangers, cette observation les mettait souvent en contradiction avec leurs devoirs de soldats. Il en résulta parfois une exemption du service militaire, mais parfois aussi un motif ou un prétexte de persécution. La Mischna interdit généralement tout port d'armes le sabbat[3].

Mais passons à quelques autres prescriptions sabbatiques du judaïsme postérieur, dont la plupart étaient déjà suivies au temps du Seigneur. Ce sujet a été étudié avec beaucoup de soin par Oehler, qui indique les sources rabbiniques (*Real. Encykl.*[1] XIII, p. 201-204).

Le sabbat ne commençait qu'après le coucher du soleil, mais l'intervalle compris dans « le jour de la préparation, »

[1] *1 Mac.* II, 29-38. Cp. *2 Mac.* VI, 11 ; *Antiq.* XII, 6, 2.

[2] *2 Mac.* XV, 1 ; *Antiq.* XIII, 12, 4 ; XVIII, 9, 2. — XIV, 4,2.

[3] *Guerre des Juifs*, II, 19, 2 ; IV, 2, 3.— *2 Mac.* XV, 1-5. — *Antiq.* XII, 10, 12. — XVIII, 3, 5. — *Real-Encykl.*[1] XIII, p. 201.

c'est-à-dire le vendredi, entre le moment où le soleil baissait et celui où il se couchait, se nommait « le soir du sabbat. » Déjà dans les dernières heures du vendredi, on ne devait entreprendre aucun travail dont la continuation pût entraîner à entamer le sabbat, en particulier aucun travail juridique. Aussi un édit d'Auguste permettait-il aux Juifs « de ne pas fournir de cautions, le sabbat ou le jour de la préparation depuis la 9me heure, » c'est-à-dire depuis 3 heures de l'après-midi. Un des plus importants préparatifs à faire avant le jour sacré, était l'allumage des lumières, dont parle Sénèque lui-même[1]. On prétendait que d'après Ex. XXXV, 2 il n'était pas permis d'allumer quoi que ce fût en ce jour. — Il était dit aussi : « On ne peut le vendredi près du commencement du sabbat sortir avec une aiguille à coudre ou une plume à écrire, car on pourrait oublier de déposer ces objets à l'entrée de ce jour. Chacun doit donc alors fouiller ses poches, afin qu'il n'y reste rien qu'on ne puisse emporter au sabbat. » Il fallait en particulier déposer sa bourse.

Quant à la célébration même du sabbat, tout ce que la Loi prescrivait dans le Sanctuaire devait naturellement être accompli (cp. Mat. XII, 5) ; cependant la régle générale était de faire déjà « le soir du sabbat » tout ce qui pouvait l'être. — La circoncision était permise (Jean VII, 22), mais plusieurs la renvoyaient à la fin du sabbat. — On pouvait nourrir et abreuver bétail et volatiles (Luc XIII, 15), sauf quelques réserves. — 39 travaux « principaux » étaient interdits, de même que les travaux « dérivés » qui s'y rattachaient. Parmi les 1ers figuraient l'action de faire ou de défaire un nœud, celle de coudre 2 points ou de les découdre pour les recoudre, celle d'écrire 2 lettres alphabétiques ou de les effacer pour les écrire de nouveau, celle d'éteindre du feu ou de transporter un objet d'un « domaine » dans un autre.

Mat. XII, 2 et Jean V, 10 montrent que cette micrologie était pratiquée par les Pharisiens à l'époque du Seigneur. La

[1] *Antig.* XVI, 6,2. Il y a *ἐγγύας μὴ ὁμολογεῖν*. Bourgoing traduit : se trouver en jugement, Whiston : to go before any judge. — *Revue de th. et de ph.* 1889 p. 576 note.

défense de broyer des épis pouvait être rattachée à celle de moissonner, et c'est ce que fait en effet Maimonide (Bleek, *Synopt. Erklärung*, I, p. 472). Le transport d'un lit tombait sous le coup de la dernière des prescriptions rabbiniques ci-dessus mentionnées. On la déduisait de Jér. XVII, 21, 24, en y reliant un nombre infini de déterminations. On distinguait en particulier les *domaines* suivant qu'ils étaient publics ou privés, et il était interdit de transporter un objet d'un domaine public dans un domaine privé ou vice versâ. Mais il y avait des moyens d'esquiver la prescription dans certains cas difficiles, en réunissant plusieurs domaines en un seul, par exemple, les maisons d'une rue : il suffisait alors de placer au bon endroit une poutre transversale, un fil métallique ou simplement une corde (*Handw.* p. 1189).

Relativement au soin des malades, d'après Mat. XII, 10, les pharisiens demandent à Jésus, pour l'éprouver, s'il est permis de faire une guérison le jour du sabbat, et, dans Luc XIV, 3, Jésus leur adresse la même question, restée sans réponse. Certains rabbins interdisaient, par exemple, de remettre une jambe cassée ou un membre foulé. D'autres cependant posaient en principe que tout danger de mort suspendait le sabbat. Ainsi s'explique comment, d'après Marc I, 32, on apportait à Jésus après le coucher du soleil, qui terminait un sabbat, des malades dont la vie n'était sans doute pas immédiatement en péril. Selon l'école de Schammaï, plus stricte que celle de Hillel, il n'était pas même permis, au jour du sabbat, de consoler les malades[1].

Jésus pouvait dire à ses contemporains (Mat. XII, 11) : « Lequel de vous s'il n'a qu'une brebis et qu'elle tombe dans une fosse le jour du sabbat, ne s'en saisira pour l'en retirer ? » Mais la Gémara n'aurait peut-être pas fait cette concession, car, d'après elle, si une bête est tombée dans une fosse, on doit mettre sous sa tête de la paille ou un coussin et voir si elle cherche à s'aider elle-même ; puis, dans le cas où elle ne le

[1] Bleek *Synopt.* I, p. 478. D'après Montet p. 234, Schammaï disait aussi : « Depuis le dimanche songe au sabbat. »

ferait pas, la laisser dans la fosse jusqu'à la fin du sabbat, mais en lui donnant de la pâture.

On sait que le nombre de pas permis le sabbat avait été compté ; il en était même résulté une mesure de distance, dite le *chemin du sabbat*. L'expression est employée Act. I, 12 pour la distance entre Jérusalem et le Mont des Oliviers. Cette mesure était de 2000 coudées, probablement à cause de la distance présumée entre le Tabernacle et le point le plus extérieur du camp d'Israël. Mais si un voyage un peu prolongé était nécessaire, il y avait moyen de s'arranger avec la prescription rabbinique. Il fallait dans ce but déposer quelque part en deçà des 2000 coudées, de la nourriture, en manger une partie et enterrer le reste. Dès lors, comme on était censé domicilié en cet endroit, on pouvait en repartir pour parcourir un nouveau chemin du sabbat, et ainsi de suite[1].

Malgré tout ce que pouvaient avoir de gênant ces prescriptions pharisaïques, le sabbat n'en était pas moins un jour de joie. Le jeûne y était interdit, on portait des habits de fête, la table, qui devait rester toujours garnie, devait être abondamment pourvue pour le manger et le boire, et on aimait à y inviter des amis (Luc XIV, 1). Dans les écoles, l'enseigne-

[1] *Real-Encykl.*[1] XIII, p. 204. *Handw.* p. 1316. Montet p. 239. D'après *Les Sentiers d'Israël*, du Dr Caul, trad. par Oster, Paris 1842, p. 264.., des compromis analogues seraient toujours en vigueur. « Que de fois, dit-il, n'avons-nous pas vu des juifs avec des mouchoirs liés autour de leurs genoux à l'instar d'une ceinture, car ceci est permis, tandis que les porter dans la poche est un crime capital! — Nous connaissions un juif qui, se promenant un jour de sabbat, fut accosté par un mendiant chrétien. Il porta la main à sa poche et en tira une petite pièce qu'il donna à ce pauvre. Plusieurs talmudistes l'ayant aperçu, il en fut vertement réprimandé pour sa profanation du sabbat. Craignant de perdre son crédit et recherchant à cette époque plutôt l'approbation des hommes que celle qui vient de Dieu, il se défendit au plus fort en disant qu'il avait par inadvertance mis cet argent dans sa poche, mais que l'ayant remarqué au moment où le pauvre venait lui demander l'aumône, il avait sur-le-champ saisi cette occasion pour se débarrasser d'une charge qu'il était illégitime de porter. Les talmudistes trouvèrent cette réponse satisfaisante, et la colère fit place à une profonde admiration de sa piété. »

ment, il est vrai, n'était pas suspendu ce jour-là, mais on ne devait y entamer aucun nouveau sujet, afin d'éviter aux enfants un surcroît d'attention, préjudiciable à la digestion d'un copieux repas. —

Mais le moment est venu de rechercher directement ce que fit le Seigneur à l'égard du sabbat pharisaïque, du sabbat mosaïque et même du sabbat primitif.

A PROPOS

DU

CATÉCHISME FRANÇAIS DE BERNE DE 1551

PAR

H. VUILLEUMIER

Dans ma *Notice historique sur les Catéchismes qui ont été en usage dans l'Eglise du Pays de Vaud depuis les temps de la Réformation*, je disais[1] : « A notre connaissance, il ne s'est conservé aucun exemplaire du catéchisme de 1551, » — catéchisme traduit de celui de Berne et imposé par les seigneurs de cette ville aux ministres du Pays de Vaud en lieu et place de celui de Calvin. — J'ajoutais que « jusqu'à nouvel ordre nous en sommes donc réduits aux indications malheureusement trop sommaires de l'historien vaudois » Abr. Ruchat. Grâce à la très grande obligeance de M. Ad. Fluri, à Muri près Berne, je suis aujourd'hui en mesure de compléter mes précédents renseignements et de répondre à plusieurs des points d'interrogation que je posais alors sans être en état de les résoudre.

Un exemplaire de ce premier catéchisme officiel de notre Eglise réformée vaudoise s'est retrouvé aux archives de Berne parmi des fragments d'imprimés du seizième siècle, et l'on a bien voulu me permettre de l'examiner à loisir. Quand je dis « un exemplaire, » c'est par euphémisme ; car il ne s'agit que d'un fragment, de quelques feuillets, dont plusieurs sont in-

[1] *Revue de théol. et de phil.*, 1888, p. 119. Comp. *La religion de nos pères*, Lausanne, F. Rouge, 1888, p. 7.

complets ou lacérés[1]. Tels qu'ils sont, ces vénérables débris ne laissent pas que d'être fort instructifs. Ils le deviennent surtout lorsqu'on a soin de les mettre en regard du *Catéchisme allemand de 1536*. M. Fluri m'a obligeamment fourni le moyen de faire cette étude comparée. Je lui dois la communication d'une copie du livret de Gaspard Megander, faite sur une édition jusqu'ici inconnue (Zurich, chez Froschauer) que M. Türler, archiviste à Berne, a découverte dans les couvertures d'un vieux livre.

Voici d'abord le titre, qui s'est heureusement conservé :

BRIEFVE
ET CHRESTIENNE
declaration pour la Ieuneſſe ſur
les dix commandemens de Dieu, La
Confeſſion de noſtre vraye foy Catho-
licque et orayſon de noſtre Seigneur Jeſus, auec
briefue expoſition des Sainctz Sacremens, Et
comme on en uſe en La Ville de Berne, Et
en tout le Reſſort Dicelle.

(Marque de l'imprimeur[2].)

IMPRIME A BERNE,
par Mathia Apiario. An. 1551.

[1] Au dire de Ruchat, le catéchisme (édition de J. Rivery, Lausanne, 1558) contenait 53 pages in-12. La pièce que j'ai en mains renferme, outre le titre, 8 pages à peu près complètes, 4 pages où il manque à chaque ligne de 4 à 6 lettres, plus les débris plus ou moins considérables de 10 autres pages. Tout le milieu et les derniers feuillets du petit volume font défaut. En somme, ce qui a été sauvé représente à peu près le tiers de l'opuscule entier.

[2] L'ours escaladant un sapin pour s'emparer d'un rayon de miel d'où s'échappe un essaim d'abeilles. (Allusion au nom *Apiarius*, en allemand *Biener*.)

Ce titre nous apprend d'abord que c'est bien en 1551, et non en 1552, comme on l'a dit depuis Ruchat, que notre catéchisme a vu le jour. Il est prouvé d'ailleurs par les comptes du *Welsch-Seckelmeister* (trésorier du pays romand), non moins que par la correspondance du pasteur Jean Haller, que dès le mois d'avril 1551 le travail était sous presse. Dans le courant de l'été, 141 exemplaires reliés étaient envoyés au *Welschland*[1] pour être remis aux prédicants par leurs baillis respectifs, avec recommandation expresse de se servir de cette *forme* à l'exclusion de toute autre. (Missive aux baillis, du 30 septembre.) En second lieu, il ressort de ce titre, — ce que confirme du reste le livre lui-même, — que l'ordre des matières est celui du Catéchisme *primitif* de Megander, de 1536, et non celui de la rédaction *bucérienne* de 1538[2]. Le Décalogue est en tête, suivi du Symbole, de l'Oraison dominicale et des sacrements, au lieu que dans l'édition remaniée par Bucer, les parties constitutives du catéchisme étaient transposées dans cet ordre-ci : Oraison dominicale, Symbole, Décalogue, sacrements. On était donc revenu en 1551 au *plan* abandonné en 1538 sous l'influence du réformateur de Strasbourg. Est-ce à dire que le *texte* allemand sur lequel a été faite la traduction qui nous occupe fût en tous points identique à celui de 1536 ? C'est une question sur laquelle nous aurons à revenir tout à l'heure.

Dans l'exemplaire en lambeaux que j'ai sous les yeux se trouvent, après le titre, quelques feuillets plus ou moins intacts qui renferment, les premiers, une partie de la « déclaration sur les dix commandements de Dieu, » les derniers, la « briefve exposition » des sacrements en général et le commencement de celle du baptême. Il manque les feuillets qui devaient contenir la fin du Décalogue (seconde table), les deux sections relatives au Symbole et à l'Oraison dominicale, enfin, lacune particulièrement regrettable, les pages concernant le sacrement de la cène.

A titre d'échantillon, voici les demandes et réponses sur le

[1] Extraits des dits comptes, communiqués par M. Fluri.

[2] Voir sur les revirements de la politique ecclésiastique bernoise de ce temps-là la *Notice* citée tout à l'heure.

quatrième commandement, les seules, relatives au Décalogue, qui soient complètes et intactes.

Demande.

Recite le quatriesme commandement [1].

Responce.

Aye souuenance du Jour du repos pour le sanctiffier, etc [2].

Demande.

Que veult dire ce mot Sabbath [3] ?

Responce.

Vng iour exempt de labeur et dedié à repos [4].

Demande.

Pourquoy est ce que Dieu a estably le Sabbath ?

Responce.

C'est à celle fin que nous tous, tant gens que bestes brustes, ayons vacation de tout labeur corporel, pour applicquer nostre esprit à ouyr la parolle de Dieu, Et negocier avec nostre Dieu [5] par orayson et action de graces, Ce qui est veritablement sanctifier le Sabbath.

Demande.

Quest ce doncq que prophaner le Sabbath ?

Responce.

Nous le prophanons quand en icelluy nous ne mettons peine pour auancer lhonneur de Dieu, et pourchasser le salut de noz ames et exercer les œuures de charite enuers nostre prochain.

Le type zwinglien de la doctrine enseignée dans ce catéchisme s'affirme très nettement dans le fragment relatif aux sacrements en général et au baptême en particulier, alors même que certains termes caractéristiques, que Megander tenait de Zwingli et de Léon Jude, ne se retrouvent pas dans notre texte français.

[1] Le *troisième* d'après le Megander allemand de 1536.

[2] Le texte reproduit exactement la version d'Olivetan.

[3] En disant « *ce* mot Sabbath, » le traducteur n'a pas pris garde que le mot hébreu, qui est conservé dans le texte allemand du quatrième commandement et fait le sujet de cette demande, ne figurait pas dans la version française, où il est remplacé par *jour du repos*. Plus loin, au lieu de *sabbath*, le texte allemand dit *Fyrtag* (jour de chômage).

[4] En allemand : *Ein gefryeter, oder ruwtag.*

[5] Allemand : *mit Gott handlind.*

Le sacrement était défini par Megander comme étant « le signe d'un devoir, » d'une obligation qu'on s'impose, « ou bien, un signe d'une chose sainte. » (*Ein pflichtzeichen, oder ein Zeichen eines heiligen dings.*) Le catéchisme de 1551 se borne à dire : « C'est vng signe dvne chose saincte. »

A la question de savoir pourquoi le baptême est le « premier en ordre » des deux sacrements, Megander répondait littéralement en ces termes : « Parce que c'est un signe initial (*ein anheblich zeichen*) par lequel nous sommes mis à part de tous les peuples, inscrits et reçus dans l'Eglise extérieure et le peuple de Dieu, et nous devenons les obligés de Dieu (ou : nous contractons un engagement envers lui, » *Gott verpflicht werdend*). Ce qui est rendu comme suit par le traducteur de 1551 : « Pource quil est une marque par laquelle nous faisons nostre entrée en le[glise] extérieure, et peuple de Jesus [Chr]ist, et y sommes receuz pour estre [vou]éz[1] au Seigneur et separez de tous [ault]res peuples de diuerse religion. »

Les termes techniques, spécifiquement zwingliens, de *pflichtzeichen* pour le sacrement en général, et de *anheblich zeichen* pour le baptême[2], sont passés sous silence. Pourquoi cette omission ? On pourrait être tenté de n'y voir qu'une licence de traducteur. Ç'a été ma première pensée, et elle me paraissait d'autant plus plausible que le traducteur était un laïque, à qui ces termes qui sentent l'école pouvaient sembler peu intelligibles ou du moins assez difficiles à faire passer en français sous une forme suffisamment populaire. Il ressort, en effet, des comptes déjà cités du « trésorier romand » que ce traducteur n'était autre que l'excellent Nicolas Zurkinden, ce digne magistrat bernois à qui M. Jules Bonnet a dressé un monument bien mérité dans ses *Derniers récits du seizième siècle*[3].

[1] Ou : [dedi]éz ? Le commencement du mot est coupé. En tout cas, il n'y avait pas plus de 3 ou 4 lettres.

[2] Voir Aug. Baur, *Zwinglis Theologie, passim ;* en particulier I, 421 sq., II, 82 sq.

[3] Précédemment bailli à Bonmont, ensuite à Nyon, Zurkinden (Zerkintes) avait été nommé, à son retour à Berne, secrétaire de la Chambre des finances, puis (1551) commissaire général des fiefs dans le pays romand. Il remplit plus tard les fonctions de chancelier d'Etat, et mourut

Mais, à y regarder de près, on ne tarde pas à se convaincre de l'insuffisance d'une explication aussi sommaire. A tout prendre, notre traducteur pèche plutôt par excès de littéralisme ; on a pu s'en faire une idée à propos du quatrième commandement. Si donc il semble parfois s'émanciper, s'il s'écarte sur certains points du catéchisme allemand de 1536, ne serait-ce pas que le texte sur lequel il travaillait n'était lui-même pas entièrement conforme au texte primitif de Megander ? N'est-il pas à supposer qu'il avait sous les yeux une nouvelle édition plus ou moins retouchée de ce catéchisme ?

Nous savons, en effet, de source certaine, c'est-à-dire par le mandat souverain du 30 septembre 1551 adressé à tous les baillis de LL. EE., que cette année-là le *Kinderbricht* avait été réimprimé (*haben wir... von nüwen drücken lassen*) en même temps que la liturgie[1]. Malheureusement on ne nous apprend pas de quelle nature était cette « nouvelle impression. » On ignore, dit le dernier auteur qui se soit occupé de l'histoire des catéchismes bernois, ce que pouvait être cette édition de 1551 ; il n'en existe aucun exemplaire et l'on ne possède aucun renseignement précis sur ce sujet[2]. Eh bien, je ne crains pas de m'avancer trop en disant que notre *Briefve et chrestienne déclaration*, si mutilée qu'elle soit, est de nature à éclairer la question. Je crois qu'il est permis d'inférer des quelques divergences qu'on constate entre les fragments du catéchisme *français* de 1551 et les parties correspondantes du Megander primitif de 1536, en quoi la réédition *allemande* de 1551 pouvait différer de ce dernier. L'écart n'a pas dû être bien considérable. Il est assez sensible cependant pour qu'on puisse affirmer que la nouvelle édition était autre chose qu'une simple « réimpression, » plus que cela, qu'elle constituait un premier acheminement au *Petit catéchisme* de 1581[3].

en 1588. Sa traduction de la liturgie et du catéchisme lui valut une gratification de 70 livres bernoises.

[1] Archives de Berne : *Deutsche Missivenbücher*, AA 800. (Cité par l'auteur mentionné dans la note suivante.)

[2] Karl Schweizer : *Die Berner Katechismen im 16. Jahrhundert. (Theol. Zeitschrift aus der Schweiz*, année 1891, p. 99 et suiv.)

[3] Voir sur ce dernier *La religion de nos pères*, p. 13-19.

Cette affirmation se fonde sur un double indice. D'une part, comme je l'ai déjà fait remarquer en passant, le catéchisme de 1551, dans sa manière de numéroter les commandements du Décalogue, se conforme à l'usage qui a prévalu chez tous les réformés, tandis que Megander et, après lui, Bucer avaient encore suivi la manière de compter traditionnelle, conservée par les luthériens. D'autre part, — et cet indice est particulièment significatif, — dans la section du baptême, les deux demandes distinctes : « Que veut dire : baptiser au nom du Père ? » et « Que signifie : être baptisé en Jésus-Christ ? » qui se trouvaient dans le catéchisme de Megander, sont remplacées dans celui de 1551 par cette demande unique : « Qu'est ce estre Baptisé au [nom du] pere et du filz et sainct esprit ? » Et la réponse, qui a pris la place des deux réponses de 1536, se trouve être, à très peu de chose près, celle qui se retrouvera dans le *Petit catéchisme* de 1581 : « Cest se rendre et submetre [à[1] la mi]sericore *(sic)* de Dieu par le merite [de no]stre Seigneur Jesus, à nous ap[proprié[2]] par le sainct esprit, en renoncant [à toute] aultre confiance de iustification[3]. »

Il est permis de supposer que si les derniers feuillets, renfermant la doctrine de la sainte cène, nous avaient été conservés, nous y constaterions la présence de quelques retouches analogues. Non pas, sans doute, qu'on pût s'attendre à y rencontrer une doctrine essentiellement différente, mais bien tel ou tel changement de rédaction préparant les voies à la refonte de 1581. Quoi qu'il en soit, on peut, me semble-t-il, tenir pour certain que les modifications apportées au catéchisme de Megander dans la traduction française de 1551 ne sont pas simplement le fait de Zurkinden. Son travail avait été précédé d'une revision officielle du texte allemand, revision fort discrète d'ailleurs, d'où était sortie la « nouvelle impression » du *Kinderbricht* dont parle la missive du 30 septembre de la même année[4].

[1] Texte allemand de 1581 : *Eine Verpflichtung auf.*

[2] *Zugeeignet.*

[3] *Mit ausschliessung alles anderen Trosts und Gerechtigkeit.*

[4] Il ne sera pas inutile de remarquer que la nouvelle impression du

Au moment où l'œuvre du zwinglien Megander, supplantée pour un temps par celle du *moyenneur* Bucer, ressuscitait ainsi, sous une forme peu modifiée, par ordre de LL. EE. de Berne et s'imposait même aux nouveaux bailliages *welches*, son auteur n'était plus de ce monde. Il était mort en 1545. Mais de Zurich, où il s'était retiré après sa disgrâce, il avait pu suivre les péripéties de la lutte entre zwingliens et crypto-luthériens qui, la politique aidant, devait aboutir peu après sa mort à l'éclatante défaite de ces derniers (exil de Simon Sulzer en 1548) et à la victoire d'un zwinglianisme adouci (appel de Jean Haller). La réhabilitation du *Kinderbricht* de Megander, sa réédition officielle en 1551 et sa traduction en français à l'usage des Eglises du Pays de Vaud furent, dans le domaine catéchétique, les conséquences de cette réaction zwinglienne. On comprend d'autant mieux, dès lors, l'opposition qui se manifesta dans le pays romand, spécialement au sein de la *Classe* de Lausanne. Mais ce zwinglianisme de la seconde génération, après avoir réduit au silence le calvinisme intransigeant d'une partie des ministres vaudois (exil de Viret et de ses collègues en 1559), finit lui-même, sous l'influence de Bullinger et de la seconde Confession helvétique, par se transformer en un calvinisme mitigé : témoin, le *Petit catéchisme* de 1581.

* * *

J'ajoute ici en appendice quelques notes complémentaires, tant bibliographiques qu'historiques, sur plusieurs autres catéchismes mentionnés dans ma *Notice* de 1888. J'en suis redevable en partie à la complaisance de tel ou tel de mes lecteurs, et je considère comme un devoir de publier ces communications à l'usage des personnes qui s'intéressent à l'histoire de la catéchèse réformée.

Le *Petit catéchisme de Berne*, de 1581, dont nous venons de parler à propos du catéchisme français de 1551, ne m'était connu que par une réimpression de 1614. Un exemplaire, peut-être unique, de l'édition princeps (*Kleiner katechismus*,... Bern by Bened. Ulmann und Vinzenz Imhof, in-12), fait partie d'une collection de catéchismes

Cantzel oder Agendbüechlin (liturgie) n'était pas non plus une réimpression pure et simple de celui de 1529. Voir C. Wyss : *Zur Geschichte unsrer bernischen Liturgie*, dans les *Beiträge* de F. Trechsel (Berne, 1841), p. 100 sq.

formée par feu le doyen Güder, de Berne, et que possède aujourd'hui M. Emile Güder, pasteur à Arwangen (Berne)[1]. La traduction latine : *Catechismus minor ex majore Catechismo ecclesiæ Bernensis in compendii formam contractus* (Bernæ 1600, in-8°.) se trouve à la Bibliothèque de la ville de Zurich. Quant à la traduction française, publiée seulement au milieu du dix-septième siècle[2], il en existe également un exemplaire à Zurich (*Le Catéchisme, ou Instruction en la religion chrestienne. Pour l'usage des Eglises de Berne,* Berne 1654, in-8°), et un autre (Berne 1684) à la Bibliothèque cantonale d'Arau[3].

Le *Catéchisme palatin* avait été introduit au Collège académique de Lausanne par la loi scolaire de 1616[4]. A la suite d'une *visitation* solennelle faite en 1624 par une Comission d'inspection envoyée de Berne, il fut ordonné : 1° que dans les premières classes, on le repasserait en latin en y ajoutant une brève explication, *cum is præclarum sit Theologiæ fundamentum ;* et 2° que l'usage en serait introduit dans les autres collèges (Vevey, Morges, etc.), dont les élèves entraient ensuite au collège de Lausanne. Ceci vient à l'appui de ce que je disais, contrairement à l'opinion traditionnelle, de la lenteur qu'on mit à introduire ce manuel catéchétique dans les terres de Berne. D'un autre côté, il résulte d'une intéressante communication qu'a bien voulu me faire le pasteur d'une de nos paroisses du Jura, que le catéchisme d'Heidelberg s'y est maintenu, du moins pour les instructions dites de la cure, jusqu'au milieu de notre siècle, bien qu'à l'école on y employât dès 1744 le *petit Ostervald* à titre de « catéchisme explicatoire[5]. »

Le même correspondant m'a signalé aussi une édition bernoise de *l'Abrégé du Catéchisme palatin,* édition antérieure à celle de 1680 que, sur la foi de l'auteur des *Mémoires sur les troubles du Consensus,* je croyais être la première qui se soit imprimée à Berne même[6]. Cet abrégé porte le titre suivant : *Petit Catéchisme ou briève instruction de la Religion chrestienne, selon qu'elle est enseignée es escholes du Palatinat et Provinces Unies.* Berne, G. Sonnleitner, 1673.

Dans la même paroisse s'est retrouvé aussi un exemplaire du fameux et rarissime *Catéchisme touchant le sortilège*[7]. Il paraît provenir d'un premier tirage puisqu'il porte, non seulement au bas de la préface, mais au titre même, la date de 1665 (au lieu de celle de 1666 que porte l'exemplaire qui m'avait été confié).

[1] Comp. Schweizer, art. cité, p. 101.
[2] *La religion de nos pères,* p. 16.
[3] Je dois les indications relatives à ces deux traductions à l'obligeance de M. J. Keller, directeur du séminaire de Wettingen (Argovie.)
[4] *La religion de nos pères,* p. 20.
[5] Lettre de M. le pasteur H. Monnet, alors à Vaulion.
[6] *La religion de nos pères,* p. 40.
[7] *La religion de nos pères,* p. 50 et suiv.

Avant d'être imprimé à Lausanne en 1749, le grand *Catéchisme d'Ostervald* l'avait déjà été à Yverdon en 1732[1], sans que la censure bernoise y eût mis obstacle.

Parlant des quatre nouveaux Catéchismes qu'ont vu naître dans la seule Suisse romande les années 1857 à 1859[2], je mentionnais en dernier lieu le *Formulaire d'Instruction chrétienne à l'usage des catéchumènes* de MM. Viguet, Coulin et Tournier, en lui assignant la date de 1859. En fait, ce manuel a paru le premier puisqu'il remonte déjà à 1855. J'ajoute, d'après un auteur bien informé[3], qu'il était essentiellement l'œuvre de feu Charles-Octave Viguet, plus tard professeur à la Faculté libre de Lausanne, et qu'il fut rédigé sur un plan conçu par M. le pasteur Ch. Schröder.

[1] Lettre de J. F. Ostervald à J. Alph. Turrettini, du 13 novembre 1732. (*Lettres inédites adressées à J. A. Turrettini*, publiées et annotées par E. de Budé, tome III, p. 183.)

[2] *La religion de nos pères*, p. 107.

[3] *Pasteurs et laïques de l'Eglise de Genève*, par Francis Chaponnière, p. 104.

FAITS DIVERS

I

Bibliothèque théologique internationale.

(The international theological library.)

Aux divers recueils de manuels théologiques publiés en Allemagne, dont nous parlions dans la dernière livraison de 1891, vient s'ajouter une entreprise semblable en langue anglaise. Elle se dit *internationale*, mais ce mot ne doit pas s'entendre au sens que nous y attachons en français. Il signifie simplement qu'elle a pour auteurs et collaborateurs des savants, — et qu'elle s'adresse à des lecteurs, — appartenant aux différentes nationalités de langue anglaise. A la tête de cette *Bibliothèque*, qui paraît chez T. et T. Clark à Edimbourg, sont MM. Salmond et Briggs, professeurs, le premier de théologie systématique et d'exégèse du N. T. au *Free Church College* d'Aberdeen ; le second, de théologie biblique à l'*Union theological Seminary* de New-York. Parmi leurs collaborateurs nous voyons figurer toute une élite de notabilités anglaises, écossaises et américaines de différentes dénominations. Il suffit de nommer MM. Driver et Fairbairn d'Oxford ; Davidson et Flint d'Edimbourg ; Bruce de Glasgow ; Schaff de New-York. La *Bibliothèque* embrassera tout le domaine de la théologie. Chaque volume, quoique rentrant dans un plan d'ensemble, formera un tout. La publication a tout d'abord en vue les besoins des étudiants en théologie, mais en même temps elle vise à satisfaire « la classe nombreuse et croissante » des étudiants d'autres facultés qui désirent posséder un exposé

systématique et complet de la science théologique. Aussi, pour rendre le texte « le plus lisible et attrayant possible, » tout ce qui est essentiellement technique est rejeté en notes ou imprimé en plus petit caractère. Tous les collaborateurs uniront leurs efforts de manière à constituer une œuvre empreinte d'un esprit « interconfessionnel » et scientifique, et afin que la série de volumes qu'ils préparent représente d'une façon adéquate l'état actuel des recherches tout en indiquant la voie à suivre pour réaliser d'ultérieurs progrès.

Le premier volume, de XXXV et 522 pages, est consacré à l'*Introduction à la littérature de l'Ancien Testament*. Publié en juin 1891, il a déjà eu en novembre une seconde édition [1]. L'auteur en est M. Driver, professeur royal d'hébreu, et chanoine de l'Eglise du Christ, à Oxford, un des meilleurs hébraïsants de l'Angleterre. Nous engageons d'autant plus volontiers tous ceux qui lisent l'anglais à se procurer cet ouvrage que par son esprit et sa méthode il répond mieux qu'aucun autre à l'idée que nous nous faisons d'un manuel de ce genre et que sur tous les points essentiels nous nous sentons en harmonie avec son auteur. M. Driver est absolument au courant de la littérature de son vaste sujet. Il a d'ailleurs pris personnellement une part active aux études critiques sur l'Ancien Testament. En Allemagne même on a fort remarqué son article sur le langage de l'élohiste, publié en 1882 dans le *Journal of Philology* (à l'occasion du travail que M. Giesebrecht avait inséré l'année précédente sur le même sujet dans la *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* de M. Stade), ainsi que les *Notes* qu'il a fait paraître plus récemment (1890) *sur le texte hébreu des livres de Samuel*, avec une introduction à la paléographie hébraïque et aux anciennes versions. L'*Introduction* de M. Driver offre ce grand avantage de nous mettre au courant de ce qui s'est écrit ces dernières années sur l'Ancien Testament dans les pays de langue anglaise. Si, comme on n'en saurait douter, vu la compétence des collaborateurs, les autres volumes de la

[1] Prix de librairie : 17 fr. 50 cent.

Bibliothèque sont à la hauteur de celui-ci, le public théologique d'outre-Manche n'aura plus rien à envier à celui d'outre-Rhin en fait de *Sammlung theologischer Lehrbücher* ou de *Handbuch der theologischen Wissenschaften.*

H. V.

II

Diffusion de la Bible.

Nous empruntons les données suivantes aux *Extraits du 87e rapport, 1890-1891, de la société biblique britannique et étrangère* (Paris, 58 rue de Clichy). Quatre nouvelles traductions entreprises l'année dernière portent à plus de 300 le nombre des langues ou dialectes dans lesquels les Saintes Ecritures sont traduites à l'heure présente. En même temps les travaux de revision suivent leur cours, améliorant sans cesse les versions existantes. Sur ces 300 langues ou dialectes il en est 227 dans lesquels la société biblique de Londres à elle seule a fait traduire tout ou partie de la Bible. — Une conférence missionnaire de délégués représentant plus de 40 associations diverses de la Chine, conférence à laquelle assistait le Dr W. Wright, chargé de tout ce qui concerne les publications en langues étrangères de la societé biblique, s'est réunie à Shanghaï en mai 1890 et s'est ralliée unanimement à l'idée d'une version chinoise unique, publiée en diverses éditions propres à répondre aux besoins les plus divers. « Ce fait a pour la Chine, dont les habitants forment un tiers de la race humaine, la même importance que la publication de la version autorisée et de celle de Luther ont pu avoir pour l'Angleterre et pour l'Allemagne. » — L'Afrique possède actuellement la Bible en 50 langues ou dialectes différents, et dans la Turquie d'Europe elle a été répandue en 39 idiomes. La version du Nouveau Testament en hébreu, par feu le Dr Franz Delitzsch, a été vendue jusqu'ici à plus de 50000 exemplaires, en grande partie parmi les juifs. — En Hongrie le principal événement de l'année a été la célébration du troisième centenaire de Gaspar Karoli, le traducteur de la Bible en hongrois, à la mémoire duquel on

vient d'élever une statue. — Pendant le dernier exercice, la société britannique a mis en circulation près de 4 millions d'exemplaires des Saintes Ecritures, ce qui porte à près de 128 millions le nombre des exemplaires émis depuis le jour de sa fondation. Tandis qu'en Autriche le clergé romain fait à la diffusion de la Bible en langue vulgaire une guerre implacable, qu'en Moravie on en brûle encore souvent des exemplaires, le dépôt biblique de Séville se trouve sur la principale place de la ville, où se dressaient autrefois les bûchers de l'Inquisition. En Italie, où la Bible était naguère un livre proscrit, elle se répand aujourd'hui plus librement que dans tel pays en majorité protestant, où l'agent des sociétés bibliques éprouve parfois, de la part des autorités, des difficultés auxquelles échappent les colporteurs de littérature immorale. La Russie, qui persécute les luthériens des provinces baltiques, fait chez elle le meilleur accueil à la Bible, et les agents de la société n'ont qu'à se louer de la courtoisie des autorités. — On signale enfin comme un événement d'un intérêt capital que 100 volumes, la plupart en arabe, ont été vendus à des pélerins musulmans se rendant à la Mecque, et, comme un symptôme que dans l'Inde « la crise finale est proche, » le fait que la société hindoue pour la propagation de la littérature antichrétienne a été forcée de reconnaître que les Ecritures détruisent plus de temples que les Mongols ne l'ont jamais fait.

En Souscription :

I. A. Harnack : Précis de l'histoire des dogmes.

Nous attirons d'abord l'attention sur la souscription ouverte par la librairie Fischbacher en vue de la publication d'une traduction française du *Grundriss der Dogmengeschichte* de M. Ad. Harnack, professeur à Berlin. L'éminent historien a résumé dans cet ouvrage la substance des trois volumes de sa grande Histoire du dogme. Le traducteur de ce *Précis* est M. Eugène

Choisy, de Genève. Il est superflu d'insister auprès des lecteurs de cette Revue sur la valeur exceptionnelle de l'œuvre d'Harnack. Nous ne doutons pas que le public théologique de langue française ne saisisse avec empressement l'occasion qui lui est offerte de faire plus ample connaissance avec un esprit aussi original et aussi suggestif. Ceux-là même qui n'ont pas reculé devant l'étude du grand ouvrage allemand seront heureux d'en posséder un abrégé en français. Le *Précis de l'histoire des dogmes* (ne serait-il pas plus exact et plus conforme au point de vue de l'auteur de dire *du dogme*?) formera un beau volume in-8° de 400 à 500 pages et coûtera 6 francs pour les souscripteurs. Pour les non-souscripteurs le prix sera de 7 fr. 50. L'ouvrage sera mis sous presse aussitôt que 400 souscriptions seront recueillies. Il vaut la peine de faire un petit effort, un léger sacrifice même, pour assurer une publication qui, mieux que telles autres traductions de l'anglais ou de l'allemand, constituera un réel enrichissement de notre bibliothèque théologique de langue française.

II. L. Bonnet : Les Epîtres de Paul.

Une *troisième édition*, revue et augmentée, du Tome IIIe du *Nouveau Testament* expliqué par le vénérable et regretté L. Bonnet, ancien pasteur à Francfort s/M., va paraître chez Georges Bridel et Cie, à Lausanne. Ce volume de 600 pages, renfermant la matière d'environ 3 volumes in-8° ordinaires, contient les *Epîtres de Paul*, dont la seconde édition, entièrement refondue, avait paru en 1875. Il est fort réjouissant de constater qu'une nouvelle édition de ce solide commentaire soit devenue nécessaire, et l'on sera heureux d'apprendre que le digne auteur, rappelé de ce monde le 15 mars dernier, a trouvé un aide et un continuateur capable dans la personne de son petit-fils, M. Alfred Schrœder, pasteur de l'Eglise libre de Lausanne. Sans avoir subi une refonte aussi complète qu'il y a une quinzaine d'années, l'explication des épîtres pauliniennes se présentera cependant dans une rédaction nouvelle, en rapport avec les progrès des études exégétiques et critiques.

Dans la *traduction*, on a adopté bon nombre d'expressions nouvelles et de tournures de phrases propres à rendre la pensée apostolique plus exactement ou plus clairement. Les *introductions* ont été revisées avec soin et en plusieurs parties notablement complétées. Les *notes exégétiques*, surtout, ont été enrichies de diverses additions et de maintes explications nouvelles.

Afin de mettre le volume à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs, les éditeurs se sont décidés à l'offrir en souscription *par livraisons*. Les « Epîtres de Paul » paraîtront en quatre livraisons d'environ 150 pages chacune, au prix de 2 fr. 50 la livraison reçue franco en remboursement. Le volume sera terminé dans l'année courante.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Ernest Bertrand. — Une nouvelle conception de la rédemption. (*Suite.*)

Une des doctrines capitales du système de Ritschl est celle du royaume de Dieu.

« Ce royaume, écrit le critique, but supérieur du monde, de l'homme et de Dieu lui-même, est, suivant la définition de Ritschl, le « souverain bien, » l'« idéal moral » par excellence. Il comprend comme membres tous les hommes dont la conduite et dont les actes sont vraiment inspirés par la grande loi de l'amour. Ce royaume est *un*, car unique est le but que doivent se proposer ceux qui en font partie, et unique le mobile intérieur, c'est-à-dire la charité réciproque qui les anime tous. Aussi, bien qu'il soit composé d'une pluralité d'êtres moraux, ce royaume, objet de l'amour divin, constitue une unité spirituelle d'une nature analogue à celle du sujet aimant, le Dieu-Esprit qui est un. Le royaume de Dieu est, de plus, *universel*, en ce sens qu'il renferme dans son sein tous ceux qui croient en Jésus-Christ sans distinction de sexe, de classe ou de nationalité. Il est *surnaturel*, c'est-à-dire que le but qu'il propose à notre activité morale nous oblige souvent à subordonner la satisfaction de tous nos intérêts particuliers, de tous nos instincts naturels, à la réalisation de ce dessein suprême. (J'aurais défini ce qualificatif surnaturel assez différemment.) Enfin, ce royaume est *invisible*, car nous ne pouvons soumettre à l'observation matérielle le principe d'amour en vertu duquel agissent ceux qui en sont membres. » (Bertrand, p. 46.)

Ici une question se pose au lecteur. Comment se peut-il qu'une définition aussi ordinaire d'un terme aussi connu, qu'une série de lieux communs aussi authentiques, et qui vraiment ne cessent d'être communs que pour devenir contestables, que cette notion du royaume de Dieu, dis-je, familière aux élèves de nos catéchismes et de nos écoles du dimanche, se trouve être devenue : « l'idée centrale, directrice, » d'un système qui a révolutionné l'Allemagne et la théologie contemporaine ; que l'auteur de ce système et ses disciples aient pu la considérer « comme le fil conducteur à l'aide duquel nous devons toujours étudier la vérité chrétienne et nous orienter dans le vaste champ de la doctrine évangélique. » (P. 46.) J'aurais souhaité que M. Bertrand essayât de nous rendre compte de cette mystérieuse disproportion entre la cause et l'effet, et se fût demandé, par exemple, si l'explication ne s'en trouverait pas dans la sentence de l'Evangile : « A celui qui a, il sera donné davantage. » Eh non ! ce ne serait pas la toute première fois qu'une banalité pure et simple, issue de la bouche ou de la plume d'un homme supérieur ou seulement célèbre, aurait été saluée comme une révélation [1].

Un premier fait me frappe, c'est que cette idée du royaume de Dieu, si prépondérante et si envahissante dans le système du théologien allemand, n'occupe qu'un rang secondaire dans l'Evangile ; elle figure sous forme d'image dans l'enseignement populaire de Jésus-Christ, comme répondant aux préoccupations de la génération et de la nation à laquelle il s'adressait ; elle s'efface déjà dans les enseignements particuliers donnés par lui à ses disciples et plus complètement encore dans l'enseignement apostolique.

Cette incongruité entre l'enseignement du théologien et celui des apôtres, à raison de laquelle un élément secondaire dans l'un est déclaré capital dans l'autre, n'avait pas échappé à notre auteur ; mais, selon sa coutume, au lieu de lui rendre suspecte sa préférence, elle se convertit chez lui en un nouveau grief contre les apôtres, coupables d'indocilité :

« Ritschl, écrit M. Bertrand, déplore que de telles préoccupations aient entraîné les apôtres à ne faire presque plus de place, dans leurs écrits, à cette grande idée du royaume de Dieu qui était comme l'âme de l'enseignement du Christ. Cette lacune (*Verlust*) dans la théologie apostolique, Ritschl s'efforce de la combler et

[1] Que n'a-t-on pas dit sur la théorie de l'effort de Maine de Biran comme preuve de son génie ! Encore si elle prouvait quelque chose contre le déterminisme !

montre fort bien que toutes les vérités proclamées dans l'Evangile sont en rapport étroit, en connexité profonde avec la doctrine du royaume de Dieu. » (P. 48.)

Pardon, pardon! Laissez-moi donc une minute pour reprendre mon souffle! Cette supposition qu'un théologien allemand de la seconde moitié du dix-neuvième siècle pourrait avoir mieux rendu la pensée du Maître que les apôtres qui vivaient au premier, me rend rêveur; et s'il y a une lacune (*ein Verlust)* quelque part, mon orthodoxie invétérée me portera toujours à la chercher dans les cahiers des professeurs de théologie plutôt que sous la plume ou sur les lèvres des témoins de Jésus-Christ. J'espère ne pas tomber par ce que je vais dire sous le coup de la sentence : « Ne jugez point afin que vous ne soyez point jugés ; » mais lorsque je me demande quel intérêt si considérable l'on trouve aujourd'hui à cette idée du royaume de Dieu, voici ce que je découvre :

L'idée du royaume de Dieu est très commode aux théologiens parce qu'elle est très élastique et très compressible. Comme avec toute image, on peut y loger et surtout on peut en faire sortir tout ce qu'on veut. Elle permet d'éliminer, sans que personne y prenne garde, de la dogmatique, le chapitre entier de la sacrificature de Christ, et surtout la section de ce chapitre où Christ est présenté comme victime. Elle permet aussi d'intervertir, sous le couvert de l'autorité de Jésus-Christ, les rapports institués par l'Evangile entre la collectivité et l'individu et si bien marqués par le Seigneur dans la parole à Nicodème : « Si *quelqu'un* n'est né de nouveau, il ne peut voir le *royaume de Dieu.* » La théologie de Ritschl, comme celle de Schleiermacher déjà, est anti-individualiste et collectiviste, c'est-à-dire que pour l'un et pour l'autre, c'est la collectivité, sous les différents noms d'Eglise et de royaume de Dieu, qui est le souverain bien; et tandis que, d'après le principe spiritualiste et chrétien, c'est l'individu qui est le facteur premier de la communauté, il ne compte ici que comme sa fraction ou son produit.

Avez-vous remarqué, par exemple, que c'est comme membre de l'Eglise que l'individu, nous dit-on, peut devenir l'objet de la justification? et cela, comme M. Bertrand l'a très bien fait observer, sans qu'on ait eu la précaution de nous dire de quelle Eglise il s'agit, ni de nous indiquer les critères auxquelles on reconnaîtra cette Eglise hors de laquelle il n'y a pas de salut. Ce n'est donc pas sans avoir singulièrement prêté à cette accusation que Ritschl a été présenté plus d'une fois, lui qui prétend être à tout propos le dis-

ciple fidèle des réformateurs, comme un partisan du principe catholique.

Et quelle pauvre notion de la vie éternelle on nous offre sous le couvert du royaume de Dieu ! A quoi se réduit donc l'objet des espérances et des soupirs du chrétien ? « La vie éternelle, d'après Ritschl, consiste dans la domination royale (*Königsherrschaft*) que le chrétien exerce ici-bas sur l'univers matériel auquel il se sait supérieur en valeur et en durée. » (Bertrand, p. 115.) Ah ! que voilà une belle consolation pour le chrétien qui vient de recevoir une pierre sur la tête ! Quant à moi, je préfère à cette « domination royale » que le théologien m'octroie sur « l'univers matériel, » et qui est sujette à de si fréquentes et si complètes éclipses, la certitude que « les souffrances du temps présent ne sont point comparables à la gloire à venir qui doit être manifestée en nous. »

Il serait étonnant que, dans le gros volume de M. Bertrand, il n'y eût pas des endroits où j'aurais à défendre Ritschl contre son critique, sans préjudice de ceux où je donnerais tort à l'un et à l'autre.

J'ai, par exemple, des réserves à faire sur l'emploi constant chez M. Bertrand du mot *expiation* et aussi sur la chose qui est par là désignée.

« Pour que notre discussion, écrit-il, ait quelque chance d'aboutir à un résultat positif, il convient, avant tout, de déterminer le sens du mot « expiation. » Ritschl assure que ce substantif désigne en général un châtiment subi bon gré mal gré par le coupable. » (P. 438.)

M. Bertrand aurait bien dû nous dire quel est le terme allemand qu'il a traduit par *expiation ;* car n'ayant en mains que la seconde édition de *Rechtf. und Versöhn.*, tandis que M. Bertrand cite d'après la troisième, j'ai cherché en vain le texte original auquel il nous renvoie à cette occasion. (III, p. 539.) Quant au mot *Sühne* qui est l'équivalent ordinaire du mot français *expiation,* il ne se trouve d'après l'Index que dans un seul endroit du tome III, page 528 (2e édition), où je lis ce qui suit :

« Si familière que soit à beaucoup de théologiens contemporains la formule que Christ a par ses souffrances expié les péchés (*dass Christus durch sein Leiden die Sünden gesühnt hat*), elle n'a pas d'appui direct dans le cercle des pensées bibliques. Car le mot allemand *Sühne* n'a été introduit dans l'usage que par imitation de la fausse traduction grecque de la formule hébraïque employée à pro-

pos des sacrifices. (Tome II, p. 199.) En soi, ce mot signifie ou punition ou paix » (*entweder Strafe oder Friede.*)

M. Bertrand oppose quelques lignes plus loin sa propre définition à celle qu'il nous rapporte comme étant celle de Ritschl : « L'expiation consiste, au contraire, à assumer *volontairement* la punition que la justice inflige au coupable. » Je crains que M. Bertrand n'ait introduit ici l'adverbe « volontairement » dans l'intérêt de la bonne cause, car cette idée me paraît étrangère à l'acception ordinaire du mot expiation. Ne parle-t-on pas d'expiations imposées d'un côté, subies de l'autre ? Ne dit-on pas couramment que le malfaiteur expie sa faute, — bien malgré lui, apparemment, — par la peine qu'il subit ?

Je crois pouvoir définir le mot français *expiation :* une satisfaction suffisante donnée à la justice offensée par la souffrance du coupable ou de son substitut. Cette définition me donne le droit d'affirmer que ni le mot ni la chose n'ont aucun équivalent dans la langue et les intuitions scripturaires. Car, d'une part, la souffrance n'étant pas morale en elle-même, ne saurait, comme telle et devant la justice parfaite, compenser aucune faute ; et d'autre part, les deux termes bibliques *kipper* et ἱλάσκεσθαι, qui expriment l'effet de la souffrance sainte, dépassent la notion purement juridique et doivent être rendus par l'expression : *faire propitiation.* Comme j'ai cherché à le montrer dans ma *Dogmatique* et dans les *Thèses sur la propitiation* publiées ici même, le mot *expiation,* qui demande d'abord à être corrigé ou complété pour pouvoir servir, devrait être définitivement banni du langage théologique.

Est-ce l'usage malencontreux du mot *expiation* qui a induit M. Bertrand à se contredire quelque peu ou du moins à osciller dans la détermination de la notion de *substitution ?* Aux pages 332 et 333, il affirme résolument le principe de la substitution exprimé toujours par la préposition ἀντὶ et très fréquemment par ὑπὲρ, et sur ce point, je lui donne raison contre Ritschl qui nie que ὑπὲρ ait jamais ce sens dans le Nouveau Testament. Or, il nous a paru que dans la *quatrième partie* de son ouvrage, M. Bertrand abandonnait sans avertissement cette position, et qu'après avoir établi que Christ s'était mis par ses souffrances et sa mort à la place des coupables, il finissait par réduire le sacrifice de Christ à un fait de participation à la peine de l'humanité, de solidarité avec l'humanité coupable : « Ainsi entendu, écrit-il page 441, le sacrifice du Calvaire est, de la part du Christ, un acte d'identification plutôt qu'un acte

de substitution. » Je réponds que l'un n'exclut point l'autre, et que pour être un acte légitime de substitution, la mort de Christ a dû être un acte de solidarité.

Je ne saurais non plus souscrire à l'interprétation que M. Bertrand donne des mots : « Il a condamné le péché dans la chair, » (Rom. VIII, 3) en opposition à celle de Ritschl. Je crois avec ce dernier, et avec M. Godet, qu'il s'agit ici non pas de la condamnation méritée par les péchés de toute créature humaine et subie par le Fils de Dieu sur la croix, (p. 396), mais bien de celle qui fut prononcée contre le péché par la vie sainte de Christ ; et ce qui me le prouve, c'est la nature du contexte qui ne traite plus de l'œuvre de la propitiation, mais de la communication de la sainteté de Christ au croyant.

Dans un ou deux cas, les arguments du critique ne m'ont pas paru suffisamment topiques ; le suivant, par exemple : « Si tous les hommes naissent, comme le veut Ritschl, avec une aspiration générale au bien, sans aucune tendance naturelle au mal, comment se fait-il que des enfants confiés au même maître, élevés dans le même milieu et dans les mêmes conditions se comportent parfois si différemment les uns des autres dans l'existence quotidienne. C'est au point de vue de la théorie de Ritschl qu'il est absolument impossible d'expliquer pourquoi la même éducation produit fréquemment des résultats si opposés. » (P. 249.) Mais non ! l'argument ne serait valable que contre le déterminisme ; et si la difficulté réside, comme nous le croyons, dans l'alea de la liberté humaine, elle existe pour nous comme pour lui.

Ailleurs, en réponse à l'affirmation de Ritschl que le mal physique est ici-bas nécessaire, attendu qu'il résulte de l'organisation mécanique et chimique du monde, M. Bertrand objecte qu'affirmer la nécessité du mal physique, c'est proclamer jusqu'à un certain point la nécessité du mal moral, et il ajoute : « Dans bien des cas, en effet, l'homme pèche parce qu'il souffre, et l'on peut certifier qu'il pécherait moins s'il souffrait moins. » (P. 268.) Il me paraît que ni la prémisse ni la conséquence ne sont rigoureuses ; car si la présence du mal physique se trouve être, aussi fréquemment que le contraire, un instrument de relèvement moral, elle ne saurait, même transformée en nécessité, impliquer la nécessité du mal moral.

D'accord avec Ritschl et M. Lobstein, M. Bertrand maintient qu'il faut commencer par traiter de l'œuvre de Christ pour passer

de là à sa personne, et il me prend à partie, bien que dans les termes les plus flatteurs pour moi, pour avoir soutenu contre Gess comme seul rationnel l'ordre inverse. (P. 190.) Je réponds que je comprends cette marche chez les partisans de la méthode dite expérimentale, qui ne veulent connaître de la personne de Christ que la partie qui s'en est révélée dans son apparition historique. Mais il est si vrai que l'antéposition de la personne à l'œuvre de Christ était donnée avec les prémisses communes à Gess, à M. Bertrand et à moi-même, que c'est là l'ordre que Gess a instinctivement indiqué dans le titre de son ouvrage : *Das Dogma von Christi Person und Werk ;* et celui aussi que M. Bertrand a suivi en gros dans sa propre tractation.

Plus que deux critiques de détails.

La petite leçon donnée aux Allemands (p. 265) et l'allusion à un mot connu de Gambetta (p. 277) ne semblent-ils pas détonner quelque peu avec la gravité de la matière traitée et aussi avec la sérénité qui est le ton général de l'ouvrage ? Nous sommes ici dans la république de la pensée, où l'actualité politique et brûlante n'a plus sa place.

Enfin, éloge qui n'est pas mince : je n'ai relevé que deux fautes typographiques, page 290 et page 312.

Je termine ce compte rendu peut-être trop long, mais dont les critiques comme les éloges ont dû prouver à l'auteur le cas que je fais de son travail, en félicitant la Faculté de Montauban de recevoir l'enseignement d'un nouveau maître aussi fidèlement attaché aux principes bibliques en même temps que familier avec le mouvement de la pensée contemporaine, et en exprimant à M. Bertrand mes vœux sincères pour le succès de ses futurs travaux.

A. Gretillat.

Paul Pascal. — Elie Benoist[1].

Le savant et véridique historien de l'Edit de Nantes méritait bien une biographie plus complète que la notice, très précieuse d'ailleurs, que lui a consacrée Chauffepié, et que les articles de diction-

[1] *Elie Benoist et l'Eglise réformée d'Alençon*, d'après des documents inédits. Avec portrait, vues et autographes, par Paul Pascal, licencié en droit, bachelier en théologie. — Paris, librairie Fischbacher. 1892. 207 p. grand in-8°.

naires ou d'encyclopédies dont cette notice a été la source principale sinon unique. M. Pascal s'est livré à ce travail complémentaire avec un sympathique intérêt et une exactitude minutieuse. Il a mis à contribution soit les publications historiques qui pouvaient lui fournir de nouveaux renseignements, soit surtout un assez grand nombre de documents inédits relatifs aux diverses phases de la longue et laborieuse carrière du célèbre pasteur d'Alençon et de Delft. Ces documents ont trouvé place, les uns dans le texte même, les autres dans un appendice qui remplit le dernier tiers du volume. L'ouvrage est orné d'un portrait d'Elie Benoist, d'après J. Clopper ; de deux gravures représentant, l'une la maison où il naquit (dans les communs de l'hôtel de la Trémouille, rue de Vaugirard, dont son père était concierge), l'autre, l'intérieur de l'église française de Delft où il exerça pendant 30 ans le ministère de la parole; enfin, d'une page d'autographes. Cette monographie est digne à tous égards de prendre rang dans le musée, si riche déjà et pourtant bien incomplet encore, que l'érudition historique de notre siècle, de concert avec la piété filiale, a ouvert aux illustrations protestantes de la France, principalement à celles du Refuge. — A propos des ouvrages laissés par Benoist, une question reste à éclaircir : est-ce à lui, oui ou non, que doit être attribué un commentaire anonyme du Catéchisme d'Heidelberg, composé en vue des Français réfugiés en Hollande, publié à Delft, chez Adr. Beman, en 1707, plusieurs fois réédité au siècle dernier et connu dans la Suisse française sous le nom de « Catéchisme de M. Benoist ? »

V. R.

P. Lobstein. — Réflexions sur le baptême des enfants[1].

Apologie remarquable du baptême tel qu'il se pratique généralement au sein de nos églises.

Remarquable d'abord par les raisons que l'auteur fait valoir à l'appui de la légitimité de cette pratique : « *Il nous a aimés le premier. Il est plus grand que notre cœur. Il ne peut se renier lui-même :* telle est la triple vérité que nous rappelle le baptême des enfants, gage bienheureux de l'amour divin qui s'y exprime et s'y révèle dans son initiative gratuite, sa souveraine indépendance et son immuable fidélité. » (P. 33.)

[1] Lausanne, Georges Bridel et Cie, éditeurs ; Paris, librairie Fischbacher, 1892. Brochure de 36 pages

Remarquable ensuite comme exemple de l'application à la dogmatique chrétienne de la méthode *organique* par opposition à la méthode *atomistique*. « Au lieu d'accumuler sur tel point spécial une série plus ou moins considérable de passages scripturaires, il faut saisir et reproduire l'ensemble des vérités renfermées dans le Nouveau Testament ; il faut dégager et exprimer la substance religieuse qui fait le fonds intime de l'enseignement biblique. » Autrement on s'expose, particulièrement dans le sujet en question, « à piétiner sur place et à tourner dans un cercle sans issue. » (P. 10.)

Remarquable, enfin, sous le rapport de la forme. Tout en faisant de la dogmatique, de la vraie et bonne dogmatique, M. Lobstein a su rendre ses *Réflexions* attrayantes pour les laïques qui désirent s'éclairer et se rendre compte des choses de la foi. C'est, nous n'hésitons pas à le dire, un petit chef-d'œuvre de théologie *édifiante*.

« J'ose croire, dit l'auteur, — et comment ne pas lui donner raison ? — que de tout enseignement sérieux procède une édification positive. Il y a bien des moyens d'édifier, c'est-à-dire d'élever et d'affermir les consciences et les cœurs sur le fondement unique et inébranlable de l'Eglise et de la vie chrétienne, savoir Jésus-Christ et Jésus-Christ seul. La voie que j'essaie de suivre et dans laquelle je voudrais faire entrer mes lecteurs est la route royale et bénie que nous ont frayée nos réformateurs. » La leçon et l'exemple ne seront pas perdus, nous aimons à l'espérer.

R.

Frank Puaux. — Le protestantisme français en Suède[1].

Le Refuge est loin d'avoir eu en Suède l'importance qu'il présenta dans les autres pays protestants de l'Europe. Le nationalisme luthérien y était trop raide, trop exclusif pour favoriser et même, pendant longtemps, pour tolérer ouvertement l'établissement d'une « religion » différente. L'histoire de cet établissement, en dépit des obstacles, des persécutions même, qu'il devait rencontrer, n'en est que plus intéressante. M. Frank Puaux, qui fut de 1868 à 1871 pasteur de l'Eglise réformée française de Stockholm, nous la retrace avec la compétence d'un historien bien informé. Il le fait avec une largeur de vues qui, sans exclure une cordiale sympathie pour les

[1] *Histoire de l'établissement des protestants français en Suède*, par F. Puaux. Paris, G. Fischbacher ; Stockholm, Emile Giron, éditeur. 1892. 212 pages.

héros de son récit, ses coreligionnaires et ses compatriotes, lui permet d'entrer aussi dans le point de vue du parti adverse et d'apprécier équitablement les causes de sa longue résistance à l'établissement d'un culte public réformé.

Il put sembler un instant, vers le milieu du seizième siècle, que le calvinisme trouverait en Suède un terrain favorable grâce à la protection royale. Gustave Wasa n'avait-il pas confié à un réfugié français, Denis Beurrée, l'éducation d'Erik, l'héritier de la couronne? Et n'accueillait-il pas avec une faveur marquée un homme tel que Hubert Languet? Peut-être même Calvin, lorsqu'en 1559 il dédiait à Gustave son commentaire sur les douze petits prophètes et qu'il écrivait *propria manu* au prince héritier, se flattait-il que celui-ci du moins, une fois arrivé au trône, inclinerait du côté de la Réforme [1]. Erik XIV ouvrit en effet ses Etats aux victimes des persécutions qui recommencèrent de plus belle en France. Grâce à son édit de 1561, Stockholm était considéré comme un asile pour les membres affligés de l'Eglise du Christ. Aussi une petite colonie de Français répondit-elle à ce généreux appel. Mais les Suédois dans leur grande majorité ne partageaient pas les sentiments de leur souverain à l'égard de ces étrangers. Les disputes dogmatiques se mirent de la partie. Erik dut commander le silence, et la colonie française de la capitale, bien que protégée par le roi, ne put arriver à posséder le lieu de culte qu'elle réclamait. A la suite de cet échec, les Français réfugiés ne tardèrent pas à se rattacher au culte national. La famille de Beurrée elle-même, après la mort tragique de son chef qui fut tué par son royal élève tombé en démence, se fit luthérienne. Ce qui acheva d'étouffer toute liberté du culte ce furent les luttes que la Suède eut à soutenir après le règne d'Erik contre la réaction catholique. « Sans les intrigues coupables de Jean III cédant aux menées de la curie romaine (et, ajouterons-nous, à l'influence de sa femme, qui était polonaise), sans les projets ouvertement avoués de Sigismond (le docile instrument des jésuites), des vues plus

[1] Calvin connaissait personnellement un troisième français alors en séjour à la cour. M. Puaux ne le mentionne qu'en passant, dans une note (p. 8), comme correspondant du réformateur, sous le nom de Philipperio. C'était *Jean Philippier*, qui avait passé près d'une année à Lausanne, en 1547 et 1548, avec un subside des seigneurs de Berne. Il était l'ami familier de Beurrée et, comme lui, « en office » auprès d'Erik. C'est par lui que Calvin fit parvenir son commentaire au roi de Suède. (V. *Calv. Opp.* XVII, 444, 450 sq. 454 sq.)

libérales auraient sans doute prévalu et dès le seizième siècle une Eglise réformée française eût été fondée à Stockholm. » Le synode d'Upsal, de 1593, voulut que la Suède ne fût plus dorénavant qu'« un seul homme » ayant « un seul Dieu ». Les « erreurs » de Zwingli et de Calvin étaient procrites au même titre que celles du papisme.

Il faut aller jusqu'en 1662 pour retrouver à Stockholm une modeste communauté française présidée par un pasteur. Sans doute, dans l'intervalle, le trône de Suède avait été illustré par Gustave-Adolphe, un adversaire déclaré de l'intolérance religieuse. A la cour de sa fille Christine on avait vu paraître les Saumaise et les Bochart. Mais tant que l'Edit de Nantes déploya ses effets, les réformés de France ne songeaient guère à s'expatrier. Ce n'est qu'à l'époque où Louis XIV en vint à resserrer la liberté de conscience dans des limites de plus en plus étroites, en attendant de la supprimer tout à fait, que l'émigration recommença à s'étendre jusqu'aux royaumes du Nord. Les Français qui vinrent s'établir en Suède y trouvèrent une colonie *wallonne*, établie non pas à Stockholm, mais à *Finspong*, dans la province d'Ostrogothie. Il y avait là des mines de fer importantes exploitées par la noble famille néerlandaise de Geer. Celle-ci avait obtenu de Gustave-Adolphe, pour elle et les nombreux ouvriers de ses usines, la concession d'une entière liberté de conscience. Le culte se célébrait dans la chapelle du château seigneurial, et c'est vers 1640 que cette colonie d'ouvriers eut son premier pasteur à elle dans la personne d'un ministre envoyé de la Hollande.

Vingt ans plus tard, un membre de cette même famille de Geer demandait au synode wallon un ministre pour la petite église qui se réunissait dans son hôtel de *Stockholm*. Ce fut là le berceau de l'Eglise *française* de cette ville ; car les Français qui s'y étaient établis se rapprochèrent de leurs coreligionnaires wallons. La position de la communauté fut d'abord des plus précaires. Il s'agissait moins d'une Eglise régulièrement constituée que d'un culte domestique. Encore ce culte était-il trop fréquenté au gré du clergé suédois. Cependant, à force de prudence, de patience et de sacrifices, cette pauvre Eglise sous la croix parvint non seulement à se maintenir, mais à se développer, tandis que sa sœur aînée, celle de Finspong, succomba par suite des restrictions apportées coup sur coup, surtout pendant le règne de Charles XI, à la liberté octroyée jadis par Gustave-Adolphe et garantie par Christine.

Quand vint la Révocation de l'édit de Nantes, le roi Charles XI, qu'irritaient les allures hautaines de Louis XIV et les excès de pouvoir des agents de Louvois à l'égard de certains sujets suédois, se montra ému de l'infortune des victimes de la persécution. Il avait même autorisé en leur faveur une collecte générale et offert des secours aux industriels français qui viendraient s'établir en Suède. Mais quant au culte des réfugiés, le roi dut compter avec l'opposition du clergé national qui se refusait à toute concession envers ces dissidents. Il eut recours à une demi-mesure qui ne pouvait satisfaire personne : celle de la fondation à Stockholm d'une Eglise *française luthérienne*. Cette Eglise d'Etat ne compta jamais que de rares fidèles et cessa d'exister le jour où le gouvernement prit enfin le parti de la tolérance. En attendant, les Français et les Wallons continuaient, en dépit des dénonciations et des amendes, à se réunir dans l'hôtel de M. de Geer, puis, dès l'année 1696, dans la chapelle de la légation d'Angleterre. Guillaume III d'Orange s'était constitué le protecteur de la communauté anglo-française de Stockholm à laquelle il accordait un subside important pour l'entretien de son pasteur.

Avec le règne de Charles XII commence une période d'apaisement. Le culte pouvait se célébrer sans entraves. L'Eglise songea même en 1715 à se donner une organisation en nommant un Consistoire. Ce ne fut toutefois qu'en 1741 qu'elle obtint du roi Frédéric (de la maison de Hesse-Cassel) une déclaration qui l'autorisait à célébrer publiquement son culte, déclaration sanctionnée par le consentement des Etats. Accorder la liberté de culte, c'était autoriser la construction d'un temple. Aussi les protestants français de Stockholm n'eurent-ils pas de repos qu'ils ne fussent en possession d'un édifice religieux à eux. C'était à leurs yeux la garantie même de la liberté de conscience. Grâce à l'infatigable activité du pasteur d'Artis et aux riches subsides des églises étrangères, leurs vœux furent accomplis. La dédicace du nouveau temple se fit le 1er janvier 1752 par le successeur de d'Artis, M. Voullaire, précédemment ministre à Amsterdam.

Nous ne pousserons pas plus loin ce résumé. Nos lecteurs feront mieux de prendre en mains le livre de M. Puaux et de se faire raconter par lui-même la suite des destinées de cette Eglise sous le pastorat des Mourier et des Catteau-Calleville au siècle dernier, des Is. Secrétan, des Bauty, des Leuthold, des Trottet dans le nôtre, pour ne pas parler de ceux qui sont encore en vie. Ils ne parcour-

ront pas non plus sans intérêt les pièces justificatives que l'auteur a jointes à son récit, y compris le Règlement de l'Eglise ainsi que la liste des pasteurs qui lui ont voué les soins de leur ministère.

H. V.

La Voie parfaite ou le **Christ ésotérique**, par ANNA KINGSFORD, docteur en médecine de la faculté de Paris, et EDOUARD MAITLAND, avec une préface d'EDOUARD SCHURÉ. — 1 vol. in-8°, traduit de l'anglais. Prix : 6 fr. Félix Alcan, éditeur.

« Les auteurs ont eu pour but de faire pour le mysticisme de l'Occident ce que la société théosophique a entrepris en faveur du mysticisme de l'Orient. Il s'agit de mettre l'interprétation de ce mysticisme en harmonie avec son but originel, afin d'arracher les Ecritures et la religion à l'obscurcissement qu'elles ont subi sous un contrôle exclusivement sacerdotal.

» C'est aujourd'hui un fait reconnu que le dogme chrétien, tel qu'il s'enseigne depuis dix-huit cents ans, ne répond plus aux besoins de notre époque.

» Le livre de Mme Kingsford et de M. Maitland répond à un besoin impérieux de notre temps ; il expose des idées, habituellement enveloppées de formules obscures, dans le langage clair de la philosophie moderne, et il les appuie sur des données empruntées aux sciences. On y trouve un essai de synthèse ésotérique au point de vue de la science contemporaine et en vue de notre civilisation. La révélation n'est plus un privilège sacerdotal, elle est destinée à devenir de plus en plus individuelle et universelle, mais graduée selon les capacités. On ne voit plus le Christ historique, mais le Christ-principe, le Verbe humain et divin, le Fils de l'homme devenant par sa régénération le Fils de Dieu, dont chaque homme porte en lui-même le germe latent. »

FOI ET THÉOLOGIE

PAR

A. GRETILLAT[1]

Dans l'article publié dans le numéro de septembre 1891 du *Chrétien évangélique*, en réponse à un « laïque curieux, » M. F. Godet a résumé son sentiment sur la situation présente de la théologie de langue française, dans les termes suivants :

« Si réellement on s'accordait à reconnaître la révélation dans la personne, la vie et les enseignements du Christ, et qu'on se contentât de contester une révélation apostolique complémentaire, la situation serait grave, sans doute, mais peut-être n'aurais-je pas poussé un cri d'alarme. Mais, je crois l'avoir montré, c'est l'enseignement du Seigneur lui-même qui est en cause. Son témoignage sur une foule de points, tels que la divinité de sa personne, son œuvre expiatoire, l'existence des anges, bons et mauvais, son retour futur, la résurrection des corps, etc., etc., est présenté comme ne faisant point autorité pour la pensée chrétienne. Tous ces sujets sont considérés comme appartenant à la théologie et non à la religion proprement dite dont Christ est l'initiateur ; celle-ci se réduit à la révélation de la sainteté de Dieu et de son amour pour l'humanité ainsi qu'au devoir des hommes de s'aimer entre eux. C'est là, si je comprends bien, le point de vue de nos modernes réformateurs. »

[1] Cet article a été envoyé à la rédaction de cette Revue dans la première quinzaine de mai.

L'auteur vénéré que nous venons de citer sera certainement, lui le premier, heureux d'apprendre que ces dernières lignes n'expriment pas dans sa totalité le credo de la fraction de la Gauche évangélique dont le journal *Evangile et Liberté* est l'organe attitré; qu'elle-même répudie toute solidarité avec les représentants de l'ancien rationalisme qui refleurissait il y a vingt ans dans notre protestantisme de langue française sous le nom de *Protestantisme libéral*, et que, d'après ses propres déclarations, les adhésions récentes de MM. Audemars et Roberty lui font tort. Il serait injuste en effet que l'incontestable similitude des méthodes nous dérobât les différences foncières qui séparent la fraction principale de la gauche évangélique de la gauche tout court. Les éléments de la vérité chrétienne qui, au mépris même de la méthode préconisée, constituent ces différences, sont la reconnaissance de la chute, la foi au surnaturel, l'affirmation énergique de la parfaite sainteté du Christ et l'attribution d'un rang et d'un rôle souverains et uniques à sa personne, à sa parole et à son œuvre.

Nous ne saurions mieux faire que d'emprunter à la réponse que M. Chapuis vient de faire aux avances de M. Roberty la délimitation exacte et authentique de ces divergences :

« L'ancienne école dite libérale nous parlait beaucoup il y a quelque vingt ans de la religion de Jésus, envisagé dans sa personne comme un initiateur de génie, un prophète plus grand que tous les prophètes, dont nous avons à suivre l'exemple et à entendre l'enseignement. A notre point de vue, cette conception est totalement insuffisante. Le Rédempteur du monde est plus que cela; il est, à mon sens, objet de la foi, un être vivant, révélateur du Père, avec lequel le fidèle entre en communion, et qui, par son œuvre, a établi de nouvelles relations entre Dieu et les hommes. Voilà pourquoi nous croyons en lui ; voilà pourquoi nous le prêchons, lui, centre et objet de la religion qui porte son nom [1] ? »

Dans la réunion de la Société théologique du canton de Vaud du 22 juin 1891, M. le professeur Dandiran avait émis déjà l'assertion suivante, d'autant plus méritoire qu'elle com-

[1] *Evangile et Liberté*, numéro du 22 avril.

mençait par un aveu : « Nous faisons certainement aussi de l'*a priori*. La sainteté parfaite du Christ que j'affirme, je ne puis la prouver par l'expérience ; c'est un acte de foi. Elle s'affirme par des raisons qui ne sont pas de l'intelligence. Ce qui me la fait admettre, c'est la vie chrétienne et, avant tout, l'expérience (passons sur la contradiction avec l'affirmation précédente) de l'action que Christ exerça sur moi. Je ne puis pas admettre que Christ soit pour moi ce qu'il est, qu'il produise en moi le sentiment de la paix, de la justification, l'assurance, s'il n'est pas quoi ? Autre que moi. Mais aussi semblable à moi ; oui, semblable à moi, et en même temps, absolument différent[1]. »

Ce rang et ce rôle, si éminents qu'ils soient, reconnus à Jésus dans le Royaume de Dieu et dans l'œuvre de la rédemption, sont-ils suffisants pour assurer et perpétuer l'entretien de la foi et de la vie chrétiennes dans l'Eglise et dans l'individu ? et jusqu'à quel degré la piété vivante qui peut se rencontrer chez les négateurs de doctrines qui nous sont chères, est-elle imputable chez eux à des influences antérieures et inavouées de ces doctrines elles-mêmes ? Où tracer la ligne de démarcation entre le ressort de la science dans l'enceinte duquel il est juste de laisser le théologien libre de se mouvoir, et où il n'est justiciable que de sa conscience et de sa raison individuelle, et les matières qui intéressent la foi et la vie de l'Eglise universelle ou de telle Eglise particulière ? Ou même cette ligne de démarcation existe-t-elle et son maintien dans les programmes d'enseignement des chaires professorales ou pastorales est-il oui ou non une relique des vieux âges égarée dans le nôtre ? C'est là l'objet principal *de quo hodie grammatici certant*.

Je me permets de relever ici en passant une tournure de langage qui a fréquemment servi dans les dernières discussions. On n'entend plus parler que de la « fin des dogmes ; » on déclare à tout venant et sur tous les tons que le dogme est fini ! Ces formules me paraissent pécher par généralisation. Dites que le dogme est fini *pour vous*, et cette restriction,

[1] *Evangile et Liberté*, numéro du 26 juin 1891.

dictée par la modestie, aura le mérite de ne pas ignorer l'existence de la bonne moitié au moins de vos confrères.

Il y a, dans la question générale qui nous occupe, tout d'abord une distinction à faire entre les enseignements théologiques soumis à la règle d'une profession de foi particulière et ceux qui en sont légalement affranchis.

Nous venons de lire dans *Evangile et Liberté* un article signé par « un membre de l'Eglise libre » où l'on revendique pour le professeur pieux un droit illimité d'enseignement, et où l'on semble traduire à son usage la sentence de saint Augustin : Aime Dieu et dis tout ce que tu voudras ! Ce sont là, nous n'en doutons pas, des attitudes qui font bien dans le paysage ; mais si jamais, par une supposition impossible, un maître d'une de nos trois écoles libres de la Suisse romande prétendait, sous le coup de l'horreur que lui inspirerait la métaphysique du Timée, interpréter le dogme de l'existence de Dieu par la négation de la personnalité divine, le « membre de l'Eglise libre » (que je n'ai pas l'honneur de connaître) serait le premier, j'en suis convaincu, à réclamer le relèvement de la limite qu'il se montre aujourd'hui si empressé à abolir.

Vous aurez beau dire et beau faire : il y aura toujours dans toute école de théologie, même la plus latitudinaire, une limite, tacite ou explicite, à la liberté d'enseignement, et il n'est pas jusqu'à la Faculté de Paris qui n'ait applaudi, il y a quelques années, à l'éloignement d'un professeur coupable d'avoir abusé de la permission d'étonner son public. A plus forte raison, une profession de foi, figurant dans les statuts d'une association religieuse, et quelle qu'en soit la valeur intrinsèque, constitue-t-elle un contrat bilatéral qui lie également la partie enseignante et la partie enseignée, et dont l'infraction équivaut simplement à une contrainte exercée par une des parties sur l'autre [1].

Offense aux droits de la science, négation du libéralisme, oppression de la conscience ? Je le nie ! car nul ne m'interdit

[1] Nous venons de recevoir la *Lettre de M. Sautter à M. Glardon*, qui, à propos du cas particulier dont nous n'avons pas à nous occuper ici, énonce et défend la même théorie que nous.

de conquérir *die weite Welt* à mes idées particulières, et le droit de sécession, refusé jadis aux hérétiques de France et de Navarre, ne l'est plus aujourd'hui en Europe qu'aux administrés de M. Pobedonozef.

Cet ordre de vérités me paraît si élémentaire que, dans la recherche annoncée-tout à l'heure d'une ligne de démarcation entre le domaine à réserver à la science théologique et les intérêts de la foi chrétienne, nous mettons hors du débat le cas où une confession de foi aurait d'ores et déjà fixé souverainement, dans le sein de telle ou telle association particulière, civile ou religieuse, les limites de la liberté d'enseignement.

Ne me demandez pas non plus de faire ma partie dans la polémique, menée assez vivement, comme on sait, qui a pour objet les méthodes dites expérimentale, subjectiviste, historique, intellectualiste, autoritaire, l'autorité interne, externe, ou l'autorité sans adjectif, l'autorité tout court. Que de cachettes, ô mes amis ! que de sentiers fuyants ! que de mares dissimulées dans les méandres de ces bois sacrés, plantés sur la route de la vérité ! Et, quoi qu'en dise M. Lobstein, les combats aériens, eux aussi, me font peur. Passe encore de n'avoir pas réussi à vous convaincre par l'éclat irrésistible de mes raisons, ce qui, depuis la tentative de construction d'une certaine tour, est le résultat le plus ordinaire des discussions d'ici-bas. Mais vous battre à plate couture et apprendre ensuite que c'était seulement votre sosie que j'avais réduit au silence, je ne connais rien de plus décourageant. Faut-il donc s'étonner que, dans un temps comme celui-ci, où les fondements sont renversés, et où les signes les plus usuels du langage se trouvent démarqués, un paysan du Danube, qui appelle un chat un chat, ne s'expose pas volontiers à figurer quelque jour dans la liste dressée par M. E. B., dans les colonnes de l'*Eglise libre*, des fauteurs de quiproquos ?

Voulez-vous que je vous le dise ? cette méthode scientifique, désintéressée, neutre, nue comme la vérité, que vous présentez, non sans insistance, à mes organes de préhension, elle me rappelle la première pomme offerte à l'innocence, enveloppée encore, pour la circonstance, d'un doute discret, et qui, ac-

ceptée d'une main confiante, devait communiquer la science qui y était d'avance déposée. Votre méthode, monsieur le théologien, permettez-moi de vous le dire, c'est déjà votre conclusion toute prête et toute cuite, encore recouverte de la feuille de vigne.

Il est vrai que la méthode expérimentale, moyennant la pression convenable donnée à certain bouton au moment voulu, se prête sous nos yeux aux emplois les plus divers, ce qui paraît attester sa neutralité. Je la vois tour à tour au service de la gauche, de la gauche évangélique, même de la droite. Aux uns, l'expérience intime enseigne à considérer la préexistence personnelle de Christ comme une superfétation platonicienne, comme une excroissance scolastique et intellectualiste du pur et simple évangile primitif. Et l'on assure que cette même expérience révèle aux autres les éléments les plus transcendants du mystère de piété ; qu'il suffit à ces derniers de sonder leur for intime pour se convaincre que le personnage appelé Jésus-Christ, avant de descendre sur la terre et de devenir homme il y a dix-neuf cents ans, existait éternellement auprès du Père. Et pour tout dire, si les premiers m'affligent, les seconds me stupéfient, et m'inspirent une sainte ambition qui, je le sens, ne sera jamais satisfaite.

Je commence à croire qu'une des principales chances d'erreur qui existent ici-bas réside dans la passion de la synthèse qui possède l'esprit humain, ou, si vous le préférez, — mais je crains, en disant ceci, de me faire passer pour un crypto-jésuite, — dans la négligence du *distinguo*.

A-t-on assez opposé, et pendant assez de siècles, la science à la foi, comme deux quantités intactes et indécomposables, s'observant mutuellement à l'exemple de deux chiens de faïence, toujours tout prêts à se dévorer l'un l'autre? L'on oppose aujourd'hui l'autorité à l'examen ; et les uns poussent le droit de l'autorité jusqu'à l'exclusion de toute liberté d'examen ; les autres déclarent toute liberté d'examen incompatible avec toute autorité externe et supérieure au sujet. Je réponds : reconnaître intelligemment et choisir librement l'autorité à laquelle vous comptez vous soumettre tout à l'heure aveuglé-

ment, concilier les deux termes de ce fameux dilemme auxquels se sont toujours achoppés les théologiens, mais c'est là ce que vous faites constamment et couramment dans le maniement de vos intérêts terrestres et quotidiens.

Un autre fait méconnu d'expérience également quotidienne, c'est que l'autorité se déplace, incessamment aussi, selon les domaines où elle est appelée à s'exercer. Vous-même, dans le cours de la même journée, avez figuré plusieurs fois alternativement comme personne enseignante et personne enseignée; tour à tour ayant droit de commander ou d'être cru sur parole, et l'heure d'après, réduit à vous en rapporter à l'autorité d'autrui, du jardinier qui taille et pince vos pêchers, du guide de votre choix qui vous mène sur une cime blanche, du dentiste qui creuse une de vos dents de sagesse.

Ici encore, c'est l'amour de la synthèse qui abuse ceux qui rangent toutes les autorités d'un côté, toutes les soumissions de l'autre. Sans être naturaliste et ne possèdant guère en matière de sciences que le peu que j'en ai acquis au gymnase de Neuchâtel, je puis sans forfanterie me dire plus instruit en astronomie, en géologie, en géographie, peut-être même en botanique et en zoologie que saint Pierre, saint Jean, saint Paul, que Jésus-Christ lui-même ne l'ont été, eux qui n'avaient eu ni la mission ni les moyens de devancer dans ces branches les découvertes modernes. Mais j'admire les théologiens qui, en matière de christianisme, élèvent l'autorité de leur conscience individuelle au niveau du témoignage des premiers fondateurs de l'Eglise chrétienne, des premiers témoins de Jésus-Christ, des apôtres élus par Christ lui-même, ou qui n'hésitent pas, tout en se déclarant disciples de Christ, à soumettre au contrôle de leur raison des déclarations sorties de sa bouche concernant des faits appartenant au monde invisible et manifestement supérieures à leur expérience.

« Malheur au chrétien, ainsi s'exprimait tout récemment M. Lobstein en visant les hommes, si nombreux aujourd'hui, qui prétendent faire de leur subjectivité la mesure unique et le critère souverain de la vérité chrétienne, malheur à celui qui mesure la réalité de l'amour divin à l'intensité du senti-

ment qu'il en éprouve ! Quelque amères que soient les expériences de son isolement spirituel ou de sa mortelle désespérance, il connaîtra quelque chose de pire encore, je veux dire les fluctuations douloureuses auxquelles est invariablement condamnée toute âme qui cherche en elle-même son point d'appui et son centre de gravité.

» Là aussi, là surtout l'Evangile de Jésus-Christ est la grande délivrance. Il nous délivre, c'est-à-dire qu'il nous sauve et nous affranchit, parce qu'il nous assure que le fondement de notre éternel bonheur repose ailleurs que sur le sol mouvant de nos sentiments, de nos pensées, de nos efforts, parce qu'il détourne nos regards non seulement de nos œuvres toujours imparfaites, mais aussi de notre foi toujours insuffisante, parce qu'il nous enseigne que notre unique recours est en celui en qui il n'y a aucune ombre de changement, et que, si notre cœur nous condamne, Dieu est plus grand que notre cœur[1]. »

Appliquant aux principales déterminations de la méthode expérimentale son propre procédé, nous désirons établir la solidarité, niée aujourd'hui, entre les diverses conceptions de la divinité de Christ et de sa résurrection, d'une part, et les intérêts de la foi et de la pratique chrétiennes, de l'autre ; rechercher s'il est vrai que la diversité ou la contrariété des déterminations sur ces sujets seraient indifférentes à la cause du peuple de l'Eglise, à l'enseignement et à la presse religieuse populaire, et n'intéresseraient que les théologiens de profession auxquels elles devraient être renvoyées sans préavis. Nous n'entendons donc pas faire ici œuvre d'apologétique ; établir telle ou telle conception dogmatique sur les ruines de sa rivale, ni même tirer, en faveur ou aux dépens de l'une ou de l'autre, telles ou telles inférences des corollaires pratiques qu'elle porte en elle ; mais seulement opposer à l'indifférentisme doctrinal qui nous gagne visiblement le droit et le devoir du plus simple fidèle d'avoir et de confesser une opinion sur ces sujets prétendus transcendants.

Dans l'opuscule de M. Lobstein paru en 1883 sous le titre :

[1] *Réflexions sur le baptême des enfants*, p. 22.

La notion de la préexistence du Fils de Dieu. Fragment de théologie expérimentale, l'auteur nous présentait une conception de la divinité de Christ qui devait répondre, selon lui, aux postulats de notre expérience, et il la trouvait dans une réduction de la divinité essentielle de Christ à sa parfaite humanité.

M. Lobstein ne niait point que la doctrine de la préexistence personnelle fût enseignée par les principaux auteurs du Nouveau Testament ; mais il prétendait en même temps que cette doctrine, n'étant chez eux que la projection de leurs expériences personnelles, ne devait pas plus faire autorité pour nous que pour eux-mêmes.

Dans son dernier et remarquable article sur la *Transformation du dogme christologique* [1], M. Chapuis s'est montré, je ne sais s'il faut dire plus ou moins hardi que son prédécesseur en suivant les traces frayées il y a 25 ans déjà par Beyschlag, professeur à Halle, qui prétendait mettre d'accord les textes même du quatrième Evangile avec l'affirmation d'une préexistence purement idéale.

Parmi ces textes, il en est deux qui ont toujours paru réfractaires à toute interprétation idéaliste, et dans lesquels M. le professeur Emery lui-même avait reconnu un obstacle qu'il se résignait à tourner.

« La plupart des textes de Jean sur lesquels on s'appuie, ainsi s'exprimait-il dans une réunion de la Société théologique du canton de Vaud, peuvent s'expliquer d'une manière conforme à notre opinion. Il n'y en a que deux, je le reconnais, pour lesquels cela est impossible, Jean VIII, 58 et XVII, 5. Peuvent-ils contrebalancer tous les passages en notre faveur, ceux dans lesquels Jésus a établi une différence entre Dieu et lui [2]? »

Comme nous l'avons dit, M. Chapuis, lui, a osé braver l'obstacle, et, accumulant les hardiesses, il défend à la fois l'authenticité du quatrième Evangile et l'interprétation selon laquelle il ne faudrait voir dans Jean VIII, 58 que l'affirmation d'une préexistence idéale.

[1] *Revue de théologie et de philosophie,* numéro de janvier 1892.

[2] Voir *Evangile et Liberté,* 26 juin 1891.

A ce propos, nous nous permettrons de poser à notre éminent contradicteur la simple question que voici : si réellement la parole de Jésus-Christ : *Avant qu'Abraham fût, je suis*, adressée à des gens qui venaient de conjecturer son âge approximatif, signifie, comme il l'entend : *Avant qu'Abraham fût, je n'étais pas !* et supposé, ce qui n'est pas absolument inadmissible, que Jésus eût réellement et personnellement existé avant Abraham, je demande à M. Chapuis, je le supplie même de nous dire à la première occasion quels termes Jésus aurait dû employer pour déclarer devant ses auditeurs que réellement et personnellement il existait avant Abraham.

Mais quels que soient les résultats de l'exégèse, toute la gauche évangélique est d'accord pour prétendre que la préexistence personnelle du Christ est un dogme spéculatif, emprunté soit par les Pères des premiers conciles, soit par l'auteur quelconque du quatrième Evangile, soit par saint Paul lui-même, à la philosophie grecque, lequel ne touche en rien nos intérêts religieux, et dont la présence ne sert pas plus que son absence ne saurait nuire.

Et comme dans le domaine de la vie organique, rien ne se montre simplement inutile sans devenir aussitôt nuisible, que les organes tombés hors d'emploi s'atrophient d'eux-mêmes à la longue, on agit, nous dit-on, selon les règles d'une saine culture en émondant l'arbre de ses branches gourmandes, qui ne sont pas sans épuiser une sève appelée ailleurs.

Etre taxé de platonisme, c'est peut-être là un de ces affronts dont tôt ou tard on se relève ; mais s'intituler l'orthodoxie, et se voir accusé et convaincu de paganisme, ce serait là, n'est-ce pas ? — à supposer que les deux *ismes :* paganisme et platonisme ne jurent pas de se trouver ensemble,— ce qu'on pourrait appeler la fin de la fin ; or cette cruelle surprise nous a été ménagée par MM. Harnack et Astié. Qui l'eût cru ! la foi de l'Eglise au Fils unique et éternel du Père, héritage du paganisme ! confesser avec l'Eglise universelle que Jésus-Christ est le Fils éternel du Père, manifesté en chair, acte de paganisme ! Lorsque l'Eglise statua l'engendrement éternel du Fils de Dieu, déclare M. Astié à la suite de M. Harnack, « l'helléni-

sation, la paganisation de la dogmatique chrétienne fut complète[1]; » sous la réserve, ajoutons-nous, que, lorsque fut écrit le passage Col. I, 15-17, cette paganisation était déjà singulièrement avancée.

A celui qui demande quel intérêt il peut y avoir pour la foi et la piété chrétiennes à savoir si Jésus-Christ est descendu du ciel ou monté du néant pour devenir homme, qu'il nous suffise d'énumérer les conséquences pratiques, fâcheuses ou non fâcheuses, manifestes dans tous les cas, de la négation du dogme de la préexistence :

1° Un amoindrissement de la révélation de l'amour de Dieu envers l'humanité.

Jusqu'à l'apparition du Christ, les manifestations de l'amour de Dieu envers l'humanité, qui consistaient dans des émissions de sa parole toute-puissante, créatrice et providentielle, n'avaient rien coûté à sa personne. Pour la première fois, en donnant son Fils unique au monde, Dieu montrait son amour jusqu'au sacrifice ; et comme il n'est pas admissible que celui qui a donné le plus refuse de donner le moins, ce don unique et suprême, par une gradation aussi simple que forte, était devenu pour la raison de Paul et pour la nôtre le gage de tous les autres : « Si Dieu n'a point épargné son propre Fils, comment ne nous donnera-t-il pas toutes choses avec lui ? » (Rom. VIII, 32.)

Retranchez le dogme de la préexistence personnelle du Fils de Dieu, c'est un homme de plus donné par Dieu à l'humanité ; c'est l'humanité offrant à Dieu le plus pur produit de son sein ; ce que vous avez ôté de l'Evangile, je le répète, c'est la folie de Dieu.

2° Un amoindrissement de l'exemple donné par Christ à l'humanité et à chaque fidèle.

« Ayez les mêmes sentiments que Jésus-Christ a eus, lequel étant en forme de Dieu, n'a point regardé comme un bien à ravir de se faire égal à Dieu, mais il s'est anéanti lui-même en prenant la forme de serviteur » (Phil. II, 5 et 6.)

[1] Article « Fin des dogmes. » *Revue de théologie et de philosophie*, 1891, p. 163.

Aller fouiller l'éternité *ante* pour en tirer le motif de deux menus préceptes de morale quotidienne; faire intervenir la *kénose* pour m'engager à regarder les autres comme plus excellents que moi-même, et l'intérêt d'autrui comme plus précieux que le mien propre, c'était là, il faut en convenir, brandir un marteau de forge pour écraser une mouche.

Oh ! que dès lors le philosophe de Königsberg a mieux fait les choses !

3° Amoindrissement du rôle de médiateur que Christ remplit entre Dieu et l'humanité.

D'accord sur ce point avec la nouvelle école et contrairement à l'avis de l'ancienne dogmatique, je crois que la sainteté parfaite de Christ était une condition suffisante de l'efficacité de son œuvre de propitiation ; et si ce dernier élément a été considérablement altéré, selon moi, dans la théologie de Ritschl, j'en accuse son hamartiologie, non sa christologie. Mais Christ, d'après l'enseignement du Nouveau Testament, n'est pas le Propitiateur seulement; il est plus essentiellement encore le Régénérateur de cette humanité rachetée, le Créateur du nouveau Royaume de Dieu, et ce dernier rôle est rattaché dans le Nouveau Testament, dans les écrits de saint Jean en particulier, non pas à son humanité, mais à sa divinité essentielle (comp. Jean V, 25 à 27, où l'œuvre de la résurrection future est expressément rattachée à la qualité de Fils de Dieu, v. 25, et celle du jugement, expressément aussi, à la qualité de Fils de l'homme, v. 27).

Comment, si Christ n'est qu'un homme divinisé, pourrait-il disposer des puissances divines? Comment lui, l'envoyé de Dieu sur la terre, s'arroge-t-il le droit d'envoyer du ciel sur la terre l'Esprit de Dieu? N'est-ce pas l'effet d'une illusion bien naïve que de se croire, lui, le simple produit de l'humanité, porté au faîte de la puissance universelle? Par quel moyen va-t-il changer mon cœur? de quel droit régner souverainement sur le vôtre? Par quel pouvoir nous manifester à l'un et à l'autre sa toute-présence?

« De quel droit, demandions-nous dans notre dernier volume,

adorez-vous un homme qui ne diffère de vous que par le rang, non par l'essence ? »

M. Chapuis nous a répondu : « Nous n'avons aucune raison pour le cacher ; il reste, entre nos opposants et nous, sur le fait de l'adoration, une divergence très sérieuse. Nous rendons hommage au Fils sans le confondre avec Dieu. Il y a, si l'on veut, entre l'honneur rendu au Père et l'honneur rendu au Fils une différence de degré, celle-là même qui sépare l'adoration absolue de l'adoration relative, le Créateur unique de la créature, fût-elle même, comme le dit saint Paul du Christ, le premier-né des êtres créés[1]. » Arrêtons-nous là, car la citation que nous venons de faire suffit à notre dessein. Nous ne demandons pas à M. Chapuis comment s'accordent ses déclarations avec la parole de Jésus-Christ rapportée dans le quatrième évangile : « Que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père » (Jean V, 23) ; ou avec le rang assigné par l'Eglise apostolique à Christ comme objet d'invocation de tous les chrétiens (1 Cor. I, 2) à côté de Dieu le Père et du Saint-Esprit (2 Cor. XIII, 13). S'il y a une différence de degré entre le culte dû à Christ et celui qui est dû à Dieu même, je ne comprends pas non plus qu'il y ait impossibilité à s'écrier : Jésus, Seigneur ! sans un secours direct du Saint-Esprit (1 Cor. XII, 3). Mais trêve, encore une fois, à ces questions et à ces scrupules qui n'appellent pas ici de réponse. Il me suffit d'avoir constaté, d'après l'aveu de M. Chapuis lui-même, *qu'il n'est donc pas tout à fait indifférent pour le culte rendu à Jésus-Christ de le tenir pour le Fils éternel du Père ou pour une créature.*

J'arrive aux conséquences que j'appellerai implicites, et qui sont inavouées de nos adversaires, de la négation du dogme de la préexistence.

« Voici la difficulté que je vous soumets, disais-je dans mon dernier volume : qu'un second saint, un troisième ou plusieurs autres apparaissent encore au cours de l'histoire terrestre de l'humanité, quels seront leurs rapports avec le premier ? Comment se répartiront-ils les provinces du royaume de Dieu ? Qui aura désormais le droit de dire : Toute-puissance m'a été

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, 1892, p. 49.

donnée au ciel et sur la terre ? Comment se partageront-ils le culte et les adorations des chrétiens ? Jésus-Christ, l'unique Rédempteur connu et adoré jusqu'ici, conservera-t-il en tout état de cause le rôle suprême non seulement dans le gouvernement de l'Eglise, mais au terme de son histoire et de celle du monde ? Qui présidera les assises dernières où se décidera le sort éternel de toutes les créatures, si tant est que ces assises dernières doivent être encore attendues ?

« De deux choses l'une, ajoutions-nous : ou cette sainteté parfaite de Christ, qui est la seule chose qui le sépare des autres fidèles, ne le protège pas à tout jamais contre l'éventualité, j'allais dire la concurrence que je viens de supposer..., et le rôle unique et souverain de la personne de Christ n'est qu'un privilège accidentel qui peut lui être ravi d'un instant à l'autre par une apparition égale ou supérieure à la sienne. Ou ce n'est pas, malgré tout, la sainteté parfaite qui constitue à elle seule le caractère unique et souverain de Jésus-Christ, que vous-mêmes reconnaissez à sa personne.... Vous-mêmes êtes contraints de supposer tacitement derrière cette humanité parfaite, derrière cette essence purement humaine, derrière cette divinité purement morale, une essence, une dignité, un caractère ontologiques, une vocation qui distinguent ce personnage de tous les autres, et, dans ce cas, nous vous renvoyons l'accusation que vous ne cessez de nous faire. Vous faites de la métaphysique[1]. »

« Le dirai-je ? nous répond M. Chapuis, rien comme l'objection qu'on vient d'entendre ne démontre le vice central de cette christologie toute métaphysique, qui enlève si bien le Sauveur à l'humanité qu'elle considère comme un attentat dirigé contre lui la réalisation parfaite du bien qui est la raison d'être de son sacrifice et de sa vie. Mais vous anéantissez le Christ et vous vous condamnez à prendre comme de pures illusions, fleurs de rhétorique, les plus évidentes de ses promesses. Un système qui logiquement aboutit à de telles extrémités a prononcé lui-même sa condamnation ; il est jugé[2]. »

Il est possible que l'amour paternel m'aveugle, mais il ne

[1] *Exposé de théologie systématique*, t. II, p. 479 et 480.

[2] *Revue de théologie et de philosophie*, 1892, p. 46.

me semble pas encore que ma prose précitée ni ma personne méritent déjà d'être classées parmi les documents humains. C'était un *argumentum ad hominem, scl. ad Sinistram evangelicam*, que je m'étais permis d'introduire dans ma polémique, et je m'étonne que vous n'y ayez lu que l'appréhension, bien singulière en effet, de voir exaucés le vœu de l'apôtre: « que nous soyons un jour saints et irrépréhensibles devant Lui dans la charité » (Eph. I, 4), ou la prière même de Jésus-Christ prononcée la veille de sa mort : « Père, mon désir est que là où je suis, ceux que tu m'as donnés y soient aussi avec moi. » (Jean XVII, 24). Seulement Christ reste pour nous, quoi qu'il arrive et pour l'éternité, *et par droit de conquête et par droit d'essence*, le Chef unique et suprême de la grande famille des rachetés, le « Premier-né entre plusieurs frères » (Rom. VIII, 29); et j'ai voulu vous mettre, sans succès, paraît-il, dans l'alternative, ou bien de rester conséquents à votre méthode expérimentale qui ne peut vous attester que le fait actuel, en rejetant cette primauté essentielle, inconditionnelle et éternelle de Jésus-Christ, ou de continuer à l'affirmer avec nous et de faire comme nous de la... métaphysique.

Non ! ce n'était ni de métaphysique ni de platonisme qu'il s'agissait pour l'auteur du IVe évangile dans le dogme de la préexistence du Fils de Dieu, mais des intérêts les plus directs de la foi et de la pratique chrétiennes : « Ces choses ont été écrites, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant, vous ayez la vie par son nom. » (Jean XX, 31.)

Aux deux conceptions de la divinité de Christ qui se trouvent en présence aujourd'hui dans notre théologie de langue française, se joignent deux conceptions, rivales aussi, de sa résurrection, que M. Astié a définies dans les termes suivants, déjà cités par nous ici même :

« Il paraît qu'il existe encore deux manières de comprendre la résurrection du Sauveur, l'une physique, matérielle, en vertu de laquelle le corps ressuscité du Christ aurait contenu les mêmes atomes chimiques que le corps antérieur à la résurrection, en un mot, la résurrection de la chair, tellement prônée jadis par Tertullien.

» D'après l'autre conception, Jésus-Christ aurait eu, après sa résurrection, un corps spirituel, glorifié, échappant aux lois de l'espace et du temps. C'est cette seconde conception que j'adopte avec saint Paul, avec Calvin et avec plusieurs écrivains populaires d'Amérique et même de nos pays de langue française » ; c'est, — pour nous servir des expressions de M. Astié dans le même article, — « la résurrection sans adjectif, la résurrection tout court[1]. »

Si, dans la comparaison des deux conceptions de la résurrection, nous négligeons le rôle des « atomes chimiques » qui n'a jamais, que je sache, figuré au premier rang dans la doctrine orthodoxe, nous constatons qu'il y a affirmation, d'un côté comme de l'autre, d'un fait surnaturel et divin, d'un miracle de création, et c'est cet élément fort important qui différencie le point de vue représenté par M. Astié de toute conception naturaliste. Mais quel a été l'effet de cette action surnaturelle et divine sur le corps terrestre de Christ déposé dans le sépulcre ? Ce corps s'est-il décomposé dans sa dernière demeure ou en a-t-il forcé l'enceinte au matin du troisième jour ? En d'autres termes (car il faut préciser) : Y a-t-il eu résurrection au sens propre du mot, c'est-à-dire relèvement d'un corps mort et inhumé ou création toute nouvelle d'un organisme formé d'éléments étrangers et supérieurs à ce corps inhumé ? C'est là le point précis sur lequel M. Astié réclame le droit de confesser son ignorance, qu'il partagerait, prétend-il, outre plusieurs écrivains populaires d'Angleterre, d'Amérique et de nos pays de langue française, avec Calvin, avec saint Paul.

Si nous étions, autant qu'on veut bien le dire, féru du principe d'autorité, il serait naturel qu'un cortège composé de représentants de tant de pays et de tant de siècles fût pour nous imposer, et il suffirait qu'on nommât devant nous un des princes de l'Eglise universelle, un des géants du seizième siècle avec la mention αὐτος ἔφα, pour nous obliger à passer condamnation. En toute autre circonstance, nous rappellerions donc à notre éminent adversaire que l'autorité de Calvin n'est

[1] *Evangile et Liberté,* 25 décembre 1891.

pas plus souveraine pour nous que celle de Tertullien pour lui-même. Il nous suffira, dans le cas qui nous occupe, de signaler l'imprudence qu'il y avait à mêler les noms de Calvin et de saint Paul au débat.

« C'est une chose difficile à croire, écrit le réformateur, que *les corps estant consumés en pourriture doyvent resusciter en leur temps*. Pourtant, combien que plusieurs des philosophes ayent maintenu l'immortalité des âmes, la résurrection de la chair (comme chez Tertullien [1] !) a esté approuvée de bien peu. Et combien qu'en cela ils ne soyent point à excuser, toutes fois nous sommes advertis que c'est une chose trop haute pour attirer à soy les sens humains. Or afin que la foi puisse outrepasser un si grand empeschement, l'Ecriture nous donne deux aides : *l'une est en la similitude de Jésus-Christ*, l'autre, en la puissance infinie de Dieu [2]. »

Dans le chapitre spécialement consacré à la résurrection de Christ, se trouve cette phrase qui confirme le sens des lignes que nous avons soulignées :

« Il faut aussi en passant noter qu'il est dit estre resuscité des morts : en quoy la vérité de sa mort et resurrection est signifiée, comme s'il estoit dit qu'il a souffert une mesme mort que les autres hommes, et qu'il a receu immortalité *en la mesme chair qu'il avait prinse mortelle* [3]. »

L'analogie de la conception de la résurrection de Christ selon M. Astié avec celle de Calvin se trouvant changée par les citations que nous venons de faire en une opposition directe et absolue, il est à craindre que saint Paul, dans les citations que nous allons faire sur le même sujet, ne lui fausse également compagnie.

Il nous sera aisé de montrer que l'auteur de 1 Cor. XV n'a pas enseigné le mode de la résurrection défendu par M. Astié, parce que c'est précisément celui qu'il a combattu chez les représentants de la gauche évangélique de l'Eglise de Corinthe.

[1] J'ai fait dans ma dogmatique des réserves motivées sur cette expression, qui tendrait à faire admettre, contrairement à 1 Cor. XV, 37, une identité moléculaire entre le corps nouveau et le corps ancien.

[2] *Institution*, Livre III, chap. XXV, 3. — [3] *Ibid.*, Livre II, chap. XVI, 13.

Toute l'argumentation de l'apôtre dans ce chapitre repose manifestement sur la continuité (au sein du renouvellement incessant et complet de la substance moléculaire) entre notre corps futur et le germe impérissable inhérent à notre corps actuel, et il traite de ἄφρων le philosophe ou le théologien qui demandait déjà alors : Comment ressuscitent les morts et en quel corps reviendront-ils ? (v. 35 et sq.)

Rétrogradant en sens inverse de l'argumentation de l'apôtre, c'est-à-dire de la résurrection future des morts qui était l'objet à prouver, à la résurrection de Christ qui formait pour lui et pour ses lecteurs la prémisse indéfectible de son raisonnement, nous aurions déjà le droit de conclure de l'analogie de ces deux faits, que la résurrection de Christ signifiait le relèvement au troisième jour *d'entre les morts* de son corps *inhumé*, si même l'auteur ne l'eût pas expressément et surabondamment rappelé dans la première partie du chapitre: καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (v. 4).... Νυνὶ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (v. 20)

La résurrection de Christ, le relèvement du corps de Christ *d'entre les morts*, qui resta le fondement permanent de la foi et de la prédication de Paul (Actes XIII, 34-38; XVII, 31), avait déjà été le point principal de la première prédication chrétienne au jour même de la fondation de l'Eglise, et, fait digne de remarque, elle fut appuyée dans le discours de Pierre sur le même *a fortiori* que dans celui de Paul à Antioche de Pisidie, savoir que, si un fidèle aussi mélangé que David, l'auteur du psaume XVI, pouvait compter sur la rédemption finale du péché et de la mort, il ne se pouvait pas que Christ, le saint parfait, sentît même le premier contact de la corruption (Actes II, 24-27). Or cet argument tombe d'aplomb sur la conception selon laquelle la résurrection de Christ n'aurait consisté que dans le revêtement d'un corps céleste laissant le corps terrestre en proie à la corruption du sépulcre.

On fera bien aussi de biffer résolument et d'un trait de plume les récits des apparitions du Ressuscité aux disciples, qui terminent chacun des quatre évangiles, et spécialement les détails de l'apparition de Jésus à Thomas, Jean XX, 27.

Cette conception enfin est absolument incompatible avec les

termes de la prédiction de Jésus-Christ annonçant la résurrection finale, et cela, d'après la plus idéaliste des quatre relations de la vie de Jésus-Christ : *Ceux qui sont dans les sépulcres* entendront sa voix, Jean V, 28.

On dira qu'il est bien indifférent à la foi et à la piété chrétiennes qu'un corps mort soit resté dans le tombeau à Jérusalem ou en soit sorti il y a dix-neuf siècles ; que c'est là affaire de dispute entre théologiens, historiens et critiques ; que ce qui nous importe, c'est le souvenir de la carrière terrestre de Christ, c'est la présence permanente de son Esprit, et l'on croira avoir tout dit en opposant l'une à l'autre la conception « matérielle » et la « spirituelle. » Tel n'était pas, on vient de le voir, le sentiment des fondateurs de l'Eglise chrétienne. Nier ou ignorer que le corps de Christ fût sorti du tombeau au matin du premier dimanche de la chrétienté, c'eût été, selon saint Paul, consentir à ce que la mort n'ait jamais été vaincue dans le passé, ne le soit jamais dans l'avenir ; à ce que le dernier ennemi de l'humanité, le satellite du péché, qui aurait eu le dernier mot dans l'existence terrestre de Christ, reste encore le dernier sur le dernier champ de bataille de l'humanité ; à ce que la mort, ce suprême désordre, l'épouvante suprême, comme l'a appelée Pierre Loti, passe au rang des conditions intégrantes de toute existence finie, marquant dès le commencement comme à la fin de toutes choses, la limite de la puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu !

Il faut bien que je me reconnaisse plus faible que vous qui êtes plus forts que saint Paul ; mais s'il m'était prouvé que le corps de Christ a été livré à la corruption du tombeau, ou que le Sauveur que j'adorais comme le don éternel du Père était un simple homme, une créature au lieu d'être le Créateur, je déclare que ma foi recevrait de ces découvertes de la théologie un choc irréparable, et, pour terminer cette étude par une concession importante, j'ajoute que, ne fût-ce qu'au nom de votre méthode expérimentale qui n'est pas et ne sera jamais la mienne, je repousserais déjà vos conclusions.

LA DOCTRINE DU ROYAUME DE DIEU

DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

A propos de deux mémoires couronnés

PAR

F.-C.-J. VAN GŒNS

Depuis quelques années on a entrevu toujours plus clairement, au sein du protestantisme, que la doctrine officielle de l'Eglise, loin d'être l'expression pure de l'Evangile, offre un mélange d'éléments hétérogènes, qu'il importe de démêler. En conséquence on s'est tourné avec un soin redoublé vers l'étude des documents primitifs, contenus dans le Nouveau Testament, pour en extraire la vraie pensée de Jésus.

La tâche, cependant, n'est pas aussi aisée qu'elle semble l'être au premier abord. Des questions très complexes surgissent de tous les côtés. Il y a des distinctions très importantes à faire ; il faut distinguer entre la parole attribuée à Jésus et celle de ses biographes ; pour saisir la première, il faut distinguer entre les Synoptiques et le quatrième évangile ; et pour la saisir dans les Synoptiques, il faut opérer le départ entre elle et les superfétations dues à la tradition reproduite par les trois premiers narrateurs.

Au milieu de ces opérations délicates et encore peu concluantes, on a distingué depuis longtemps un point dominant, qui se dresse comme un rocher immuable au sein des vagues qui se brisent à ses pieds : c'est l'idée du Royaume de Dieu à

laquelle Jésus, dans les Synoptiques, revient incessamment. Ici l'essence de l'Evangile de Jésus semble se concentrer, et on n'a pas manqué d'y diriger de grands efforts, dans les manuels de théologie biblique, les lexiques bibliques, les Vies de Jésus, les dogmatiques; mais les monographies sont peu nombreuses[1]; l'investigation est loin d'être terminée ; on est loin d'être d'accord sur la notion, la nature, les conditions du Royaume de Dieu. C'est ce qui a engagé la *Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne* à provoquer de nouveaux essais et elle vient en offrir le résultat dans les deux volumes qui viennent de paraître[2].

Le premier, œuvre d'un disciple de M. Holtzmann, auquel il est dédié, adopte le résultat de la critique de son maître; l'autre a pour auteur un théologien, libéral aussi[3], quoique très réservé sur les questions de critique sacrée et jaloux de se renfermer aussi strictement que possible dans l'exégèse. Autant le premier est clair et net dans l'exposition du sujet, autant le second est diffus et long et aime à faire parcourir à ses lecteurs le chemin qu'il a fait lui-même pour aboutir à ses conclusions. L'un embrassse plus de questions ; l'autre creuse davantage celles qu'il traite. Tout en variant entre eux, ils se complètent et fournissent par leur combinaison quelques don-

[1] Voir Issel, p. 1-6. Le dernier travail spécial sur la matière est de H.-H. Wendt, *Die Lehre Jesu*. Göttingen, 1890.

[2] *Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament*. Eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der Christlichen Religion gekrönte Preisschrift, von Ernst Issel, Pfarrer in Eichstetten, Baden. Leiden E.-J. Brill, 1891.

Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments, Bearbeitung einer von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der Christlichen Religion gestellen Aufgabe, von Otto Schmoller, Dekan, Pfarrer in Derendingen, Württemberg. Leiden E.-J. Brill, 1891.

[3] Selon M. Schmoller, on peut faire des objections aux détails des discours escatologiques, pourvu qu'on en retienne l'essence, p. 110. L'auteur des Actes fait prêcher Paul de la manière dont il connaissait la prédication chrétienne ou se la représentait, p. 180. Paul entend la notion de la *βασιλεία* autrement que les Synoptiques, p. 191. Le IVme Evangile n'a pas eu l'intention de compléter les récits des Synoptiques. 210. Son point de vue annonce une époque postérieure, p. 216.

nées importantes sur le problème du Royaume de Dieu. Nous allons nous en prévaloir pour mettre sous les yeux des lecteurs « la doctrine du Nouveau Testament sur le Royaume de Dieu. »

I

Jésus n'a pas inventé les termes de βασιλεία τοῦ θεοῦ et de βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Il les a trouvés et les a adaptés à sa pensée. Il faudra donc remonter plus haut[1].

Le mot de βασιλεία dans les LXX marque tantôt la royauté ou la dignité royale (1 Sam. XX, 30) et tantôt le royaume (Amos VII, 13, où la résidence du Royaume du Nord est appelée οἶκος βασιλείας). Le terme grec correspond aux substantifs hébreux : מַלְכוּת, מַמְלָכָה, מְלוּכָה. Il est évident que l'idée de la royauté de Dieu ne pouvait naitre en Israël qu'avec l'avènement d'un Roi, notamment avec celui de David, qui avait donné à son peuple la paix et la grandeur. Les prophètes prêtent à cette idée une notion idéale, tandis que les scribes, après l'exil, veulent la réaliser par l'introduction de la loi, dite mosaïque[2]. Les Juifs sont appelés un royaume de sacrificateurs, un peuple saint au sein duquel habite Iahvé par sa Thora (Ex. XIX, 6 ; XX, 1 à 17). C'est ce que Josèphe appelle la *théocratie*.

Avant l'exil ce sont les puissances *humaines* qui s'opposent au royaume de justice et de paix, dont Iahvé est le Roi. Mais après cette époque on voit éclore la notion de puissances *surnaturelles*, agissant dans les ennemis visibles. On se rappelle le שָׂטָן 1 Chron. XXI, 1. Les Apocryphes, la Sapience de Salomon, Hénoch, les Jubilées ont enchéri sur cette conception. Ce sont surtout les dieux des peuples oppresseurs d'Israël qui sont considérés comme des démons. Rappelons les figures animales de Daniel, émergeant de la mer qui est censée couvrir le Sheol où règne le Diable.

L'assurance de la supériorité de la religion jéhoviste sur toutes

[1] C'est ici que M. Issel nous servira de guide. M. Schmoller n'en dit rien.

[2] L'accomplissement des promesses messianiques est appelé pour la première fois βασιλεία θεοῦ Sapience X, 10.

les autres religions inspira au peuple juif l'idée de son triomphe final. Ajoutez-y la conviction du rapport établi entre Dieu et son peuple par un pacte qui assure à celui-ci la prospérité. Ce résultat vainement attendu précipita les cœurs dans l'avenir messianique et ses compensations, coïncidant avec la fin du monde.

Déjà avant l'exil la royauté de David fut l'idéal dont on espérait la réalisation[1]. Mais c'est surtout l'invasion d'Antiochus Epiphane qui réveilla plus que jamais l'espérance messianique, laquelle passa dès lors de la forme prophétique à la forme apocalyptique. L'Apocalypse de Daniel, entre l'an 167 et 165 avant Jésus-Christ, en donne le signal. « En ce temps le Dieu des cieux suscitera un royaume (מַלְכוּ) qui ne sera jamais dissipé » (Dan. II, 44); c'est le *Royaume des saints* (VII, 18, 27), à la tête duquel se trouve Iahvé lui-même ou son Oint, le Messie[2]. Les *Apocryphes* de l'Ancien Testament n'offrent que peu de traces de l'espérance messianique[3]; mais les *oracles Sibyllins*, écrits en 140 selon les uns, en 170 avant Jésus-Christ selon les autres, annoncent expressément (III, 652-660) « un Roi que Dieu enverra de l'Orient et qui fera abonder pour son peuple l'or et l'argent et tous les biens que la terre et la mer portent dans leur sein[4]. » Selon le *livre d'Hénoch* (ch. 46), le Messie, « Fils de l'homme, » placé à côté de Dieu, est celui qui a la justice et qui brisera les dents des pécheurs. Mais c'est surtout dans *le Psalterium Salomonis*, qui date du temps de Pompée en 63, que l'espérance messianique se prononce énergiquement. Le Messie y porte le même nom que chez Luc (II, 26), celui de Χριστὸς κυρίου (XVIII, 8). C'est le Fils de David pour le temps que Dieu connaît, afin qu'il règne sur Israël (XVII, 23-49). *Les Pharisiens* comptaient voir descendre du ciel le

[1] Voyez Osée III, 5; Amos IX, 11; Es. IX, 5; XI, 10; Jér. XXIII, 5, 6.

[2] Le personnage dont il est question Dan. VIII, 15; X, 5, 16, est selon les uns le Messie, selon les autres l'ange Gabriel.

[3] Le δικαίος (Sapience II, 12-20) ne marque pas le Messie.

[4] Un autre fragment des Sibyllins (III, 46-50), datant du temps d'Antoine et de Cléopâtre, porte que « Dieu érigera sur toute la terre pour toujours le plus grand royaume, βασιλεία μεγίστη, par un ἁγνὸς ἄναξ. »

Royaume de Dieu sur la terre par l'intermédiaire du Messie. *L'Assomption de Moïse*, composée à l'entrée de notre ère, représente l'esprit des Zélotes qui, impatients du délai que subit le règne messianique, veulent en hâter l'avènement par les armes. Il s'agit d'un royaume démocratique qui ne connaît pas de Messie. *Le livre des Jubilés* s'en passe aussi. Enfin les Apocalypses d'Esdras et de Baruch, rédigées après la destruction de Jérusalem, n'admettent l'accomplissement des voies de Dieu que par le Messie.

Nous voici donc introduits dans le monde messianique où Jésus fit son apparition.

Avant d'y entrer, nous remarquerons que nous nous adressons d'abord exclusivement aux Synoptiques, pour examiner ensuite ce que les autres livres du Nouveau Testament contiennent relativement au Royaume de Dieu. On le sent, les premiers sont de beaucoup les plus importants, quoi qu'ils aient subi, comme dit Issel (p. 136), dans la rédaction des paroles de Jésus, l'influence des événements subséquents et des idées plus récentes au sein desquels ils furent rédigés.

II

On sait que Marc et Luc parlent toujours de la βασιλεία τοῦ θεοῦ, tandis que Matthieu se sert presque constamment du terme de βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Le *royaume de Dieu*, c'est-à-dire le Royaume que Dieu possède, est un terme général qui n'exclut pas le sens spécifique de celui de *royaume des Cieux*. On est partagé sur celui-ci ; les uns prétendent que *les Cieux* est ici synonyme de Dieu, dont on évitait à cette époque de prononcer le nom. On nous renvoie entre autres à Luc XV, 18, 21 [1]. D'autres soutiennent qu'il s'agit d'un royaume qui appartient au Ciel, qui est au Ciel, que Dieu a au Ciel, qui émane du Ciel [2]. Ils ajoutent que ce terme, moins vague que le premier, a un cachet plus original et appartient aux lèvres de Jésus [3]. A quoi les premiers

[1] C'est l'idée de M. Issel (p. 31). Comp. *Revue de theol. et de phil.*, 1877, p. 114 et suiv. (*Réd.*)

[2] C'est l'opinion de M. Schmoller (158).

[3] Schmoller, p. 200. Au contraire, Reuss (*Histoire de la théologie chré-*

répondent que dans ce cas on ne conçoit pas pourquoi Marc et Luc se sont toujours séparés à cet égard de Matthieu.

Non nostrum inter vos tantas componere lites.

Ce qui caractérise le Royaume de Dieu chez Jean-Baptiste, c'est qu'il entre par le précurseur dans un mouvement puissant (Mat. XI, 12) ; qu'il se distingue par le sérieux moral et s'inaugurera par le jugement ; les pénitents recevront le Saint-Esprit, tandis que les impénitents subiront le feu de la condamnation ; le Messie commencera par baptiser ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί (Mat. III, 11). Ce sera le signal de l'entrée du Royaume de Dieu.

Jésus paraît en Galilée après que Jean-Baptiste eût été incarcéré et se met à son tour à prêcher le Royaume de Dieu. A l'instar du précurseur, il en signale la proximité et renouvelle la grande condition : μετανοεῖτε, mais en ajoutant : πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, c'est-à-dire : confiez-vous [1] dans la bonne nouvelle de l'accomplissement de la promesse, εὐαγγέλιον, ἐπαγγελία. (Marc I, 14, 15 ; cf. Mat. IV, 17). Le temps est accompli ; le moment décisif est arrivé. On sent ici l'assurance personnelle du prophète, du héraut du Royaume de Dieu.

Nous allons exposer successivement les *antagonistes* de ce Royaume, sa *nature*, son *fondateur*, ses *débuts* et son *terme glorieux*.

III

On se rappelle la réponse que Jésus fit aux Pharisiens qui l'accusaient de chasser les démons par le Prince des démons. « Si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, le Royaume de Dieu est donc venu vers vous » (Mat. XII, 28).

tienne au siècle apostolique, I, 172), estime que « le terme de βασιλεία τοῦ θεοῦ étant de beaucoup le plus fréquent, on doit penser que c'était celui dont Jésus se servait habituellement et que la tradition dogmatique a dû conserver de préférence. L'autre terme semble restreindre la notion à une époque à venir, à une localité ou, si l'on veut, à un état de choses différent de celui dans lequel l'humanité existe et exclure ainsi ou amoindrir quelques caractères du Royaume de Dieu. Il paraît appartenir originairement à la théologie judaïque et à la sphère eschatologique. »

[1] C'est le הֶאֱמִין־ב de l'Ancien Testament.

On ne saurait nier que Jésus ait admis avec ses contemporains la réalité d'esprits impurs au service de Satan[1]. C'est ce qui explique l'importance qu'il attachait à la guérison des possédés dans l'intérêt de la fondation du Royaume de Dieu : la prédication et les guérisons vont ensemble (Luc IX, 11). Mais à la différence des exorcistes, Jésus se sert uniquement de la parole, ἐξέβαλε τὰ πνεύματα λόγῳ Mat. VIII, 16. Si, à propos de la Syro-phénicienne (Mat. XV, 21), Jésus hésite d'abord de céder à la prière d'une païenne, c'est qu'il ne mettait pas sur la même ligne la guérison des démoniaques et celle d'autres malades ; il considérait celle des premiers comme des opérations inséparables de sa vocation messianique ; leur application aux païens demandait à se justifier dans son intérieur ; les païens sont à Israël ce que les petits chiens sont aux enfants de la maison (Mat. XV, 26). Remarquons encore que la possession d'un esprit personnel étranger à l'individu exprime la pensée d'une condition personnelle contraire à la divine destination de l'homme et censée supprimer l'union de l'âme à Dieu. Tous les malades n'étaient pas des démoniaques ; au contraire, Mat. IV, 24 distingue expressément les démoniaques d'avec les lunatiques et les paralytiques. Marc I, 32 distingue même πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους.

Enfin, ce qui mettait Jésus en état d'accomplir ces guérisons, c'est la conscience de sa vocation jointe à sa nature personnelle ; il transporte les démoniaques dans le Royaume de Dieu en leur inspirant la confiance en Dieu et l'indépendance morale. Au reste, il ne s'explique pas sur l'origine de Celui qu'il appelle Satan, Diable, le Malin ; mais il est de fait que là où il constate le mal, il ne se courrouce pas contre Satan, mais s'adresse à l'homme, lui reproche d'être une occasion de chute (Mat. XVIII, 6, 7) et parle de la faiblesse de la chair (Marc XIV, 38). De même il exhorte à la repentance, à la foi, comme s'il n'y avait pas d'influence diabolique qui s'y oppose et part du principe que l'homme a le cœur naturellement fait pour recevoir de bonnes impressions.

[1] Issel, p. 45.

IV

En abordant la question de la *nature* du Royaume de Dieu[1] nous avons à signaler deux grands traits : le *bien suprême* qu'il accorde et la *tâche importante* qu'il impose.

1. Rien n'exprime mieux le prix du Royaume de Dieu que les paraboles du trésor et de la perle (Mat. XIII, 44, 45). Mais ce bien ne s'étale pas sur la surface ; on peut passer devant le champ sans se douter de ce qu'il renferme et même celui qui s'applique à le trouver, n'est pas encore sûr de réussir. Ce sont les béatitudes qui le caractérisent. Ici nous avons deux rédactions, celle de Mat. V, 3-12 et celle de Luc VI, 20-26. Laquelle rend le mieux la pensée de Jésus-Christ ? Luc dans ses μακάριοι et dans ses οὐαί représente la condition terrestre, matérielle des disciples de Jésus et nous ramène ainsi vers une époque plus récente, alors qu'ils avaient, pauvres, à souffrir des riches comme on le voit dans l'Epître de Jacques II, 5 ; V, 1 sq. ; IV, 9. Cette remarque se confirme par le v. 22, où les disciples sont persécutés à cause du nom πονηρόν qu'ils portent[2]. En revanche, les béatitudes de Matthieu, toutes spirituelles, cadrent infiniment mieux avec l'esprit que respire le sermon sur la montagne. Ce qui n'empêche pas que cet évangéliste ait pu augmenter le nombre des béatitudes.

[1] Les Synoptiques ne définissent nulle part le Royaume de Dieu d'après Jésus. On ne se trompera pas en disant qu'il est, dans sa pensée, la société purement religieuse, moralement parfaite et en conséquence heureuse, bénie de Dieu sous tous les rapports. C'est la véritable *civitas Dei* sur la terre.

[2] Cp. 1 Pierre IV, 16 ; Actes V, 41. Ajoutons que Luc se montre bien ébionite dans ses paraboles de l'économe infidèle et du mauvais riche, ainsi que dans Actes II, 44, 45. V. 1 et suiv. Il n'est pas ami de la propriété et persuadé que la revanche des pauvres va venir. Cette remarque n'est pas sans importance en présence de ceux qui accusent Jésus d'ascétisme. A ce propos Keim (*Geschichte Jesu*, 1873, p. 167) remarque que « Jésus s'est mis en rapport avec toutes les formes de l'existence terrestre et s'est ouvert au charme de l'art, au moins dans l'atelier de la nature, au sein d'un peuple dénué de tout sens artistique. » Ni M. Issel, ni M. Schmoller n'ont touché ce point par lequel le socialisme de nos jours attaque l'Evangile.

Dans plusieurs passages, notamment dans le sermon sur la montagne, le bien souverain est qualifié de μισθὸς (Mat. V, 12, 46; VI, 1, 2, 5, 16). On s'étonne de trouver ce terme dans la bouche de Celui qui a si énergiquement repoussé l'idée du mérite (Luc XVII, 7-10), d'autant plus que l'esprit des disciples était si mercenaire (Mat. XIX, 27; Marc X, 35 sqq.). On ne peut pas dire qu'il s'agit de l'action qui trouve sa récompense en elle-même, puisqu'il est question d'un μισθὸς ἐν τοῖς οὐρανοῖς. M. Issel (p. 56) voit ici une image empruntée à la vie commune pour marquer le fait que le disciple du Christ perdra si peu le fruit de ses efforts, qu'il en obtiendra un au delà de toute attente de la main de Dieu. M. Schmoller (p. 95) prétend qu'il n'est pas question de savoir où se trouvent ce μισθὸς et ces θησαυροὶ ἐν οὐρανῷ, où on les reçoit et en jouit, mais où ils sont assemblés pour les recevoir et en jouir sur la terre. Cette interprétation se fait dans l'intérêt de la théorie qui veut que le Royaume de Dieu définitif ne sera pas dans le ciel mais sur la terre. De là l'entorse faite aux passages en question. J'avoue qu'on comprend ceux qui sont tentés de mettre le μισθὸς sur le compte d'une rédaction judéo-chrétienne, en songeant à ces justes du dernier jour qui aspirent si peu à la récompense qu'ils ignorent le bien qu'ils ont fait, puisqu'à l'instar du bon Samaritain, ils n'ont obéi qu'à l'inspiration de leur cœur aimant (Mat. XXV, 31-46). Voilà bien l'esprit de Jésus.

Un autre terme destiné à marquer le bien suprême, c'est σώζειν et σωτηρία (Luc XIX, 9). Il indique la délivrance de la maladie, des infirmités, de la damnation. La notion la plus élevée se rencontre là où Jésus promet la grande délivrance à celui qui aura triomphé de son égoïsme en immolant sa vie au service du Christ : ὅς δ' ἀπολέσει τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ εὐαγγελίο, σώσει αὐτήν. Marc VIII, 35. A la σωτηρία est opposée la ἀπωλεία Luc XIX, 10.

Enfin le bien suprême est qualifié de ζωὴ αἰώνιος. La ζωή, opposée à la mort, est synonyme de bien-être et embrasse tout le bien qu'un homme puisse souhaiter ou posséder. La ζωὴ αἰώνιος est le contraire de la γέεννα, τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον Marc IX, 43, 45.

Elle est synonyme de Royaume de Dieu. Mat. XIX, 16 ; coll. 23, 24 ; XXV, 3, 4 ; coll. 46.

Essayons de pénétrer la nature intime du Royaume de Dieu ; c'est un μυστήριον pour ceux qui n'y sont pas initiés (Marc IV, 11). Il faut la réceptivité des pauvres en esprit, des affligés, des débonnaires, des altérés de justice, des miséricordieux, des cœurs purs, des pacifiques (Mat. V, 3-9). Bref, c'est *l'humilité*, le sentiment de la faiblesse et de la misère intérieure, qui fait soupirer après la communion de Dieu. Jésus y insiste perpétuellement. Bienheureux les πτωχοι τῷ πνεύματι (Mat. V, 3) ; quiconque s'abaisse sera élevé ; et quiconque s'élève sera abaissé (Mat. XXIII, 12 ; Luc XIV, 11) ; le péager rentre justifié dans sa maison pour s'être humilié (Luc XVIII, 14) ; les péagers et les gens de mauvaise vie devancent les Pharisiens dans le Royaume de Dieu (Mat. XXI, 31)[1] ; il convient de se donner à Dieu avec l'abandon de l'enfant qui sent son impuissance (Marc X, 14, 15).

Ces dispositions correspondent à la révélation que Jésus a donnée de Dieu : Dieu est pour lui le Père, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. C'est la révélation de son grand cœur. Les uns ont dit : c'est l'effet du contraste du Dieu courroucé de Jean Baptiste ! D'autres ont prétendu que tout s'explique par l'influence de la belle nature qui entourait Jésus. Mais pourquoi ce courroux et cette influence n'ont-ils pas produit en Israël un personnage tel que Jésus ? C'est que son âme était un miroir sans tache où l'image de Dieu pouvait se réfléchir parfaitement. Là est son grand acte d'originalité ; en cela il n'est nullement de sa race ; ni le musulman, ni le juif n'ont compris cette théologie d'amour. « Insistant principalement sur la souveraineté absolue de Dieu, le Musulman fait de lui un monarque éloigné, qu'aucun symbole ne peut reproduire, qu'aucune âme ne saurait approcher. Sa volonté est la source arbitraire du vra et du bien au lieu d'en être l'interprète saint et clément. Ce

[1] Ajoutons Mat. XXI, 28-31. Celui des deux fils qui fait la volonté de son père, n'est pas celui qui dit : j'y vais ! mais n'y va point (Pharisiens), mais celui qui, après avoir dit : je ne veux pas, *se repent* et y va (péagers et femmes de mauvaise vie).

système laisse un abîme infini, visiblement égal pour tous les êtres, entre le Créateur et sa créature ; les saints sont plus à l'abri, mais pas plus près ; les pécheurs sont en danger, mais pas plus éloignés ; la sympathie est repoussée ; la ressemblance impossible ; soupirer après la communion est une présomption désespérée. Il ne reste qu'une obéissance prosternée devant une volonté qu'il n'est pas permis d'interroger et qui dispose des ressources du temps et de la nature pour faire triompher les débonnaires et couvrir les orgueilleux de honte[1]. » Et le Juif? Ne connaît-il pas Dieu le Père? Quand Moïse appelle Dieu Père, c'est en qualité de créateur du peuple israélite (Deut. XXXII, 6). « J'ai nourri et élevé des enfants, dit Iahvé, mais ils se sont révoltés contre moi ; quels châtiments nouveaux vous infliger, quand vous multipliez vos révoltes? (Es. I, 2, 5.) Maintenant, tu cries vers moi : mon père ! Tu as été l'ami de ma jeunesse ! gardera-t-il toujours sa colère, la conservera-t-il à jamais? » (Jér. III, 4.) Si le second Esaïe appelle Dieu notre père, c'est qu'Israël est l'argile qu'il a formée (Es. LXIV, 7.) Et si une seule fois Iahvé a compassion de ceux qui le craignent, comme un père a compassion de ses enfants (Ps. CIII, 13), nous n'avons encore qu'une comparaison, tandis qu'ailleurs s'exhale le vœu : que les pécheurs soient consumés de dessus la terre (Ps. CIV, 35). Dans la bouche de Jésus la qualification de Père est constante et marque l'essence même de Dieu. Rien n'est assez petit pour lui échapper, comme le prouve la parabole de la brebis égarée ou celle de la drachme perdue (Luc XV). Il répand ses bienfaits sur ses ennemis (Mat. V, 45). L'herbe des champs (Mat. VI, 30) et le cœur des parents (Mat. VII, 7-11) sont autant de témoignages de l'amour paternel de Dieu envers les hommes. A cet amour correspond la qualité des hommes, qui sont υἱοὶ τοῦ πατρὸς (Mat. V, 45), υἱοὶ ὑψίστου (Luc VI, 35), non collectivement et nationalement comme en Israël (Osée XI, 1) mais individuellement. Leurs rapports sont ceux de frères : ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε (Mat. XXIII, 8).

Tout ce que nous venons de dire se retrouve substantiellement dans l'oraison dominicale. Elle invoque le Père

[1] J. Martineau, *Hours of thought on sacred things*, 1880, II, p. 87.

céleste et exprime le vœu sublime que sa qualité de Père soit adorée de tous, qu'à cet effet son règne paternel s'établisse dans les cœurs et s'y manifeste par une parfaite obéissance. Mais celui qui forme de pareils vœux sent à la fois l'obligation de contribuer à leur accomplissement et l'impuissance de la remplir. Il implore donc la bonté du Père en faveur des besoins du corps et de l'esprit, afin d'obtenir la qualité d'instruments bénis entre ses mains.

2. Nous avons dit que le Royaume de Dieu n'accorde pas seulement le bien suprême, mais impose aussi *une grande tâche.*

Cette tâche se résume dans cette exhortation capitale : ζητεῖτε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Mat. VI, 33), dont Luc a bien reproduit l'énergie en y substituant : ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν (XIII, 24). Il s'agit d'un effort vigoureux pour surmonter les obstacles intérieurs et extérieurs qui s'opposent à l'obtention de l'ἀγαθὴ μερίς qu'il importe de choisir (Luc X, 42). Le premier et grand obstacle, c'est l'amour de Mammon, des richesses (Mat. XIX, 23 ss.) ; c'est l'attachement aux relations du sang (Luc IX, 59-62) et aux aises de la vie (57, 58). Tout en maintenant la dignité du mariage (Marc X, 2-12), Jésus ne réprouve pas ceux qui y renoncent pour se vouer d'autant mieux aux intérêts du Royaume de Dieu, comme Jean Baptiste (Mat. XIX, 12). Il faut savoir se couper une main ou un pied, s'arracher un œil (Marc IX, 43-47). La perte du corps ne saurait entrer en comparaison avec la perte ou le gain de la vie éternelle. Que servirait-il à un homme de gagner le monde entier s'il fait la perte de son âme ! (Marc VIII, 36).

Après, on a vu la ζήτησις, *la prière.* En la recommandant, Jésus en a donné l'idéal. Nous venons de l'analyser.

Mais il est un point sur lequel Jésus a beaucoup insisté : c'est ἡ δικαιοσύνη (Mat. V, 20 ss.). Dans l'Ancien Testament la צְדָקָה embrasse souvent l'observation de la loi divine dans toute son étendue. Si, dit Moïse (Deut. VI, 25), nous mettons en pratique tous les commandements de Iahvé, *justice sera à nous*, nous aurons de la justice, nous serons des justes. Prov. X, 2, la bienfaisance qui aime à faire de grandes largesses et

qui est opposée à l'avarice, est appelée justice. Il en est de même dans le Nouveau Testament. Ici encore la bienfaisance porte le nom de justice (Mat. VI, 1) et Jésus ramène aussi sous ce chef l'amour des ennemis (Mat. V, 43-48). La justice de l'Ancien Testament est élevée en même temps qu'adoucie par Jésus, elle est « en quelque sorte trempée par lui de pleurs et de tendresse. » Les Pharisiens voulaient aussi la justice, mais par des voies diamétralement opposées : ils prétendaient être trouvés justes devant Dieu par un culte minutieux, par la tricte observation de la casuistique des Scribes, par l'horreur, sde toute souillure extérieure ; par l'ardeur à vaquer à l'oraison aux sacrifices, aux sabbaths, aux aumônes. La pureté des coupes et des plats est supérieure, pour eux, à celle du cœur (Mat. XXIII, 25). C'est ainsi qu'ils n'entrent pas plus dans le Royaume de Dieu qu'ils n'y laissent entrer les autres (v. 13). Jésus oppose à cette religion extérieure le prix de l'intention (Marc XII, 43) ; à cette ostentation mercenaire la piété pure (Mat. V, 22) ; à cet éparpillement de la loi en d'innombrables préceptes, l'unité des commandements dans l'amour de Dieu et du prochain (Mat. XXII, 35-40) [1].

Ce double amour, « qui résume la loi et les Prophètes, » c'est-à-dire qui embrasse toute la religion, est aussi un objet de commandement dans l'Ancien Testament ; mais il faut noter ici la différence entre les deux économies. Le Deutéronome (VI, 5) dit comme Jésus (Mat. XXII, 37) : tu aimeras l'Eternel ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces. Mais comment l'Israélite témoignera-t-il cet amour ? Le même code répond : en dévouant par interdit les Cananéens, sans leur faire grâce VII, 1, 2 et en assommant de pierres le père, le fils, la fille, la femme, l'ami qui engagent à servir d'autres dieux (XIII, 6-11). Comparez à cela la manière dont

[1] Issel (p. 75) montre bien que Mat. V, 18, 19 n'est qu'une canonisation de la lettre, due à un judéo-chrétien et diamétralement opposée aux versets 20 ss. Schmoller (p. 50) tâche de sauver l'interpolation, tandis que M. Renan pense « que Jésus use ici de termes discrets à l'égard de la validité de la loi, pour ne pas choquer trop violemment les préjugés reçus. » (*Vie de Jésus*, 1882, p. 231).

Jésus condamne l'intolérance de ses disciples à l'égard des Samaritains (Luc IX, 54, 55). D'autre part, comme le Lévitique (XIX, 18), Jésus veut qu'on aime son prochain comme soi-même; mais le prochain de la loi, c'est *le frère* c'est-à-dire le compatriote (Lév. XIX, 18) ; on n'exige de lui aucun intérêt, tandis qu'on peut en tirer de l'étranger (Deut. XXIII, 19, 20). Rapprochez cela de la parabole du serviteur impitoyable (Mat. XVIII, 23 ss.), de l'amour des ennemis (Mat. V, 44 ; Luc XXIII, 34), de la charité sympathique et active, qui n'oublie pas le plus petit des frères de Jésus (Mat. XXV, 31). Nous reconnaissons ici le caractère distinctif de la religion de Jésus : l'unité du moral et du religieux.

On se demande dès lors quel cas Jésus faisait du culte juif et des lois qui le régissaient. La réponse est simple et claire. En disant que le sabbath est fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbath (Marc II, 23-28), Jésus a rompu avec la loi cérémonielle ; en interdisant le mariage des divorcés (Marc X, 2-12) il invalide un article de la loi mosaïque (Deut. XXIV, 1, 2) ; en déclarant que ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme (Mat. XV, 11), il supprime les préceptes sur le pur et l'impur des mets. Il n'est jamais dit que Jésus ait apporté un sacrifice au temple ou ait engagé des disciples à en offrir ; seulement il n'y trouve pas d'obstacle, pourvu qu'ils soient animés de dispositions élevées (Mat. V, 23). Mais il condamne énergiquement ceux qui mettent l'amour du temple au-dessus des devoirs de la piété filiale (Marc VI, 10-13), et répète itérativement la parole du prophète Osée : je veux la miséricorde et non le sacrifice (Mat. IX, 13 ; XII, 7). Tout revient à faire la volonté de Dieu (Marc III, 35), à écouter la parole de Dieu et à la garder (Luc XI, 28).

Nous concluons donc avec M. Issel (p. 82) que Jésus s'est prévalu des formes historiques qu'il a trouvées, en se laissant guider par son caractère individuel et sa vocation messianique. Il a rempli ces formes d'une essence nouvelle ; il a transformé le vieux en neuf; ou bien il a abandonné à l'avenir le soin d'emporter l'un et de revêtir l'autre de la forme commandée par les temps et les moments dont Dieu dispose.

V

Nous voici parvenu au *Fondateur du Royaume de Dieu.*

Jésus le prophète, qui connaît la pensée de Dieu et l'œuvre que Dieu lui a confiée. Rien ne prouve mieux, selon M. Issel (p. 89) la conscience que Jésus en possède, que le passage Mat. XI, 25-30. Il n'est pas question ici, dit cet auteur, d'une spéculation métaphysique sur un rapport de nature du Fils avec le Père, ni d'une préexistence[1]. Aimé de Dieu et chargé de la mission de Messie, Jésus se compare au fils unique et bien-aimé du propriétaire de la vigne (Marc XII, 6). C'est le comble de la conscience prophétique telle qu'elle se manifeste chez un Esaïe (ch. VI) ou un Jérémie (I, 6). C'est le ἀνὴρ προφήτης Luc XXIV, 19. Jésus se caractérise ainsi lui-même Marc VI, 4. La même idée se trouve dans le ἀπεστάλμενος Mat. X, 40; XV, 24 et dans le διδάσκων ὡς ἐξουσίαν ἔχων. Marc I, 22. Mais il se sent au-dessus des prophètes (Luc X, 24) et même au-dessus de Moïse dans le ἐρρήθη τοῖς ἀρχαίοις (Mat. V) et dans la non-conformité de l'ordre de ce législateur à l'ordre divin primitif (Mat. XIX, 8, 9).

Jésus Fils de l'homme, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. C'est le titre que Jésus se donne habituellement : que signifie-t-il ? Notons que comme tel il peut pardonner les péchés (Marc II, 10) et est maître du sabbath (II, 28). D'où il semble résulter que le terme ne marque pas le représentant de la nature humaine, l'homme idéal, comme on l'a soutenu. D'ailleurs la souffrance est considérée comme contrastant avec la dignité du Fils de

[1] Je doute de l'exactitude de l'interprétation de ce passage. Hase dans sa *Geschichte Jesu* 1876, p. 422 y voit un aérolithe tombé du ciel johannique. En effet, 1° supprimez le v. 27 et les versets 25 et 26 correspondent infiniment mieux avec les versets 28-30. 2° Il y a une discordance frappante entre le Christ métaphysique du v. 27 et le Jésus reconnaissant qui s'incline devant le bon plaisir du Père (v. 25, 26), et qui, doux et humble de cœur, appelle à lui les travaillés et les chargés, leur recommande son joug et leur promet le repos de l'âme (28-30). 3° Serait-il conforme à une saine logique que de vouloir assimiler la conception synoptique à celle du quatrième Evangile, parce qu'il se présente dans Matthieu et dans son compilateur Luc (X, 21 ss.) une seule parole qui ne s'accorde pas avec les idées habituelles des Synoptiques ?

l'homme (Marc VIII, 31), ce qui n'est pas applicable à la nature humaine. Ajoutons qu'il convient beaucoup plus au Fils de l'homme de venir glorieux avec les saints Anges pour siéger en qualité de Juge (Marc VIII, 38). Ainsi le terme marque « une dignité accordée par Dieu et consistant dans la vocation de régner sur les hommes, en se dévouant par amour en rançon pour plusieurs[1]. » A ce point de vue, il est naturel qu'on soit étonné qu'il vit en commerce avec tout le monde (Mat. XI, 16-19) au lieu de mener une vie retirée, comme Jean Baptiste. Si le péché contre le Fils de l'homme (Mat. XII, 31, 32) est mis en parallèle avec celui qui se commet contre le Saint-Esprit, c'est que le Fils de l'homme a une vocation par laquelle Dieu opère sur les hommes ; seulement l'humble apparence de l'organe du Saint-Esprit peut tromper les superficiels sur son essence. Mais si, après avoir reconnu en lui le Saint-Esprit, on parle contre lui, l'hostilité contre Dieu est consommée (Mat. XII, 32). Après cela, il sera permis de dire que Jésus n'a pas emprunté le titre de Fils de l'homme, soit au בֶּן־אָדָם du Ps. VIII, 5, soit à celui d'Ezéchiel, mais au כְּבַר אֱנָשׁ de Daniel VII, 13, opposé aux puissances démoniaques du monde, comme le représentant de Dieu, pris entre les hommes pour les hommes. La déclaration solennelle de Jésus au grand prêtre (Marc XIV, 62) montre bien que le Fils de l'homme de Daniel désignait le Messie. C'est bien pour tel que Jésus s'est donné[2].

[1] Issel, p. 94. Schmoller (p. 81-91) entend également le Messie par le Fils de l'homme.

[2] Ce problème est très compliqué. Il résulte de l'entretien important à Césarée de Philippe (Marc VIII, 27-30) que Jésus ne s'était jamais annoncé jusque-là comme le Messie et n'était pas reconnu comme tel. Que faut-il donc penser de toutes les reconnaissances précédentes comme Messie? Seront-elles inauthentiques? Et si le Fils de l'homme désigne le Messie comment Jésus a-t-il pu se donner habituellement ce titre? Enfin, Jésus s'est-il senti le Messie dès son baptême et s'est-il gardé de le manifester? ou bien a-t-il commencé par la conscience d'être le héraut du Royaume de Dieu, pour finir par se savoir le Messie ? L'état de nos documents ne permettra peut-être jamais de donner la solution du problème. Nous communiquons sous la rubrique : *Fils de Dieu* les idées de M. Issel.

Jésus, le Fils de Dieu: Jésus n'a accepté ce titre qu'une seule fois dans les Synoptiques, lorsque le souverain sacrificateur lui demanda : Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ ; et que Jésus répondit : ἐγὼ εἰμι, pour annoncer ensuite l'avènement glorieux du Fils de l'homme (Marc XIV, 61, 62). Le Fils de l'homme est ici le Messie, qualifié de Fils de Dieu par allusion au Roi théocratique qui, monté sur le trône, portait ce nom (Ps. II, 7). Jusqu'ici Jésus avait imposé silence à ceux qui l'acclamaient comme Messie (Marc III, 11, 12 ; V, 7, 19). Ce n'est qu'après un commerce prolongé que les disciples le reconnaissent comme tel (Marc VIII, 29). Mais tout en l'acceptant, Jésus leur défend expressément d'en parler à personne (v. 30). Matthieu qui raconte aussi ce dernier trait oublie qu'il a déjà parlé à deux reprises de Jésus Messie (XI, 2 ; XIV, 33). C'est à cause de la politique ombrageuse des Romains que Jésus n'a consenti à accepter le titre de Messie qu'à la fin de son ministère[1].

La vocation messianique s'est réveillée en lui à l'occasion de son baptême. C'est ce que les évangélistes ont exprimé en faisant descendre du ciel la parole : Tu es mon fils bien-aimé en qui j'ai mis toute mon affection (Marc I, 11), tandis que Matthieu fait adresser cette parole au peuple pour qu'il reconnaisse en Jésus le Messie (III, 17). La même voix céleste se répète dans la transfiguration (Mat. XVII, 5) afin de confirmer la messianité de Jésus que les disciples professaient déjà. L'hommage, que lui rendent Moïse et Elie, nous transporte à l'époque où l'Eglise, forte de sa supériorité au judaïsme, honorait son Chef glorifié[2].

Le don des miracles rentre dans l'idée du Messie, appelé à vaincre les obstacles qui s'opposent à l'avènement du Royaume de Dieu. Nous voyons par ses propres déclarations qu'il se reconnaissait la puissance de guérir et qu'il faisait même consister en cela une partie notable de sa mission. « Voici, dit-il, dans un moment où, poursuivi par ses ennemis, il prévoyait sa fin prochaine, je chasse les démons et j'opère des guérisons aujourd'hui et demain ; puis le troisième jour, je finis ma tâche.»

[1] Issel, p. 99.
[2] Issel, p. 100.

(Luc XIII, 32.) Mais en revanche, quand on lui demande un prodige éclatant, un signe dans le ciel, il se refuse à ces désirs (Mat. XII, 39) et exalte la foi qui, comme du temps de Jonas, se repent à la nouvelle du jugement prochain (Mat. XII, 39 ; Luc XI, 29, 30, 32[1]). Cependant les évangélistes ne nous ont pas conservé une seule déclaration de Jésus d'où l'on puisse conclure qu'il s'attribuait le pouvoir d'agir sur la nature et les éléments. C'est ce qui permet de distinguer dans les Synoptiques les témoignages anciens d'avec les traditions plus récentes et par conséquent les miracles en quelque sorte élémentaires, tels que des guérisons, d'avec les grands prodiges légendaires, tels que l'apaisement de la tempête, la multiplication des pains et la résurrection d'un mort.

Quoique Jésus eût dès l'entrée de son ministère la conviction d'être le Messie, il a bien fait, sans doute, de montrer qu'il l'était avant d'en adopter le titre[2]. C'est ce qui arriva lors du dernier voyage à Jérusalem[3]. Le jour vint où il essaya de prendre enfin possession de son royaume. Il se conforma soigneusement au programme prophétique. Il fit à Jérusalem l'entrée triomphale dont avait parlé Zacharie. Il tenta d'émouvoir l'opinion et de provoquer une crise. Il encouragea les acclamations qui le saluaient comme le Fils de David. Les effets ne se font pas attendre : à la demande de Pilate s'il est le Roi des Juifs, Jésus répond : σὺ λέγεις (Marc XV, 2) ; la croix porte pour inscription : ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (v. 26). Le quatrième évangile (XVIII, 36 ss.) a jugé à propos de donner du βασιλεὺς et de la βασιλεία une définition que le Jésus synoptique ne jugeait pas assortie à un tribunal païen ; mais, en revanche, il a purifié le temple et a donné à entendre que l'accomplissement des promesses divines commencerait non par le jugement des païens, mais par celui des Juifs, ou, pour parler avec Pierre (I. IV, 17), par la maison de Dieu.

Jésus, fils de David. Pendant son dernier séjour à Jérusalem,

[1] Il est évident que Mat. XII, 40 est une interpolation.

[2] Issel, p. 101.

[3] Matthieu (XIII, 32 ; XV, 22) anticipe sur cet événement par la mention des cris de : Fils de David.

Jésus eut une discussion avec les pharisiens sur l'origine davidique du Messie (Marc XII, 35-37). Le Messie, leur dit-il, est, selon vous, fils de David; mais David l'appelle son Seigneur au Ps. CX, 1. Comment le fils peut-il être Seigneur ? L'aïeul est au-dessus de ses descendants et il suffit de nommer le père pour légitimer le fils. Il faut donc que le Messie emprunte sa dignité d'un plus grand que David, c'est-à-dire de Dieu. Jésus ne tire pas cette conclusion, mais se borne à signaler la contradiction des scribes. Il ne demande qu'à ébranler le rapport qui, aux yeux du peuple, unissait le Messie à David et à décliner toute immixtion politique dans la notion du Royaume de Dieu. Jésus, par l'usage qu'il a fait du Ps. CX, a rendu sa messianité indépendante de la descendance davidique. Malheureusement ses disciples ne l'ont pas compris, comme le prouvent les deux généalogies qui ouvrent les évangiles de Matthieu et de Luc. Mais en s'excluant mutuellement, elles rendent un involontaire hommage à la déclaration de leur Maître[1].

Jésus Roi. On demande enfin si Jésus a parlé de *son* Royaume, à lui. Tout dépend ici de la critique. Ceux qui la négligent citent des textes où il est question tantôt du Royaume de Christ et tantôt du Royaume de Dieu et ne voient aucune difficulté à les juxtaposer ou à les combiner[2]. Disons que les textes synoptiques parlent tantôt de l'un et tantôt de l'autre; mais qu'on ne saurait leur attribuer une égale valeur. Si la mère des fils de Zébédée demande une place honorable pour ses fils ἐν τῇ βασιλείᾳ de Jésus (Mat. XX, 21), il importe de remarquer que Jésus décline pertinemment ce privilège et renvoie à son Père : « il ne m'appartient pas de l'accorder ; c'est pour ceux à qui mon Père a réservé cette distinction » (v. 23). — La βασιλεία τοῦ πατρός μου se lit Mat. XXVI, 29. Si le même évangéliste parle de la βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, c'est dans l'*explication* de la parabole de l'ivraie, laquelle n'est pas de Jésus (Mat. XIII, 41). S'il est appelé βασιλεὺς dans la description du jugement dernier (Mat. XXV, 34), il ne faut pas oublier que ce morceau eschatologique appartient, comme tous ses analo-

[1] Issel, p. 103, 104.

[2] Comme Schmoller, p. 91-95.

gues, à une époque récente, du moins dans sa rédaction actuelle. Enfin si Luc parle souvent de la βασιλεία du Christ (I, 32, 33; XX, 30; XXIII, 42 sq.), il faut se souvenir que Luc est paulinien et que Paul parle d'un Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ (Gal. VI, 16) et d'une πολιτεία τοῦ Ἰσραὴλ (Eph. II, 12). Ajoutons que pour Jésus c'est Dieu qui est ὁ μέγας βασιλεύς (Mat. V, 35). Nous pensons en présence des textes les plus authentiques que Jésus n'a jamais parlé de *son* Royaume et que ce n'est qu'après son départ, après que l'Eglise se fût établie, qu'on a commencé à en parler [1].

[1] Issel, p. 105-106.

(*A suivre*).

LE JOUR DU SEIGNEUR

ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

L. THOMAS

SECONDE PARTIE

Le dimanche ou le Jour du Seigneur selon la Nouvelle Alliance.

Nous voudrions examiner d'abord ce que fit et enseigna le Seigneur Jésus à l'égard du sabbat, tel qu'il le trouva pratiqué par ses compatriotes, comment ensuite il jeta les fondements de l'institution du dimanche, puis comment cette institution s'éleva progressivement dans la période apostolique et immédiatement après.

PREMIÈRE SECTION. — LE SEIGNEUR JÉSUS.

PREMIER ARTICLE

Conduite et enseignement du Seigneur à l'égard du sabbat.

Le Seigneur, qui voulait accomplir la loi et « toute justice » (Gal. IV, 4; Mat. III, 15), observa lui-même le sabbat, dont il appréciait pleinement le bienfait. Il avait coutume non seulement d'assister en ce jour au culte de la synagogue, mais encore d'y prendre une part active, ce qu'il pouvait facilement grâce aux principes très larges de ce culte (Luc IV, 16-28; Marc I, 21 ; VI, 2 ; Luc VI, 6 ; XIII, 10). Dans le premier de ces passages, du plus haut intérêt, il est dit d'abord vers. 16 : « Il

se rendit à Nazareth, où il avait été élevé, et, *selon sa coutume*, il entra dans la synagogue le jour du sabbat. » Ce devait être peu après le commencement de son ministère messianique en Galilée et l'emprisonnement de Jean-Baptiste[1]. *Selon sa coutume*, c'est-à-dire, semble-t-il, non pas seulement depuis son baptême, mais dès le temps de sa jeunesse passée à Nazareth. Nous le voyons ensuite se lever pour faire la lecture, on lui remet le rouleau d'Esaïe et, l'ayant déroulé, il lit LXI, 1-2 *a*: « 20) Ensuite il roula le livre, le remit au serviteur et s'assit. Tous ceux qui se trouvaient dans la synagogue avaient les yeux fixés sur lui. 21) Alors il commença à leur dire: Aujourd'hui cette parole de l'Ecriture que vous venez d'entendre est accomplie. »

Peu de jours avant sa mort, le Seigneur dit à ses disciples (Mat XXIV, 20), en leur annonçant la ruine de Jérusalem et en leur commandant de la quitter en toute hâte à l'approche des aigles romaines : « Priez que votre fuite n'arrive pas en hiver ni *en un jour de sabbat*[2]. » Il prévoyait donc que les chrétiens de Jérusalem célébreraient encore le sabbat et même plus ou moins le sabbat pharisaïque. Toutefois, comme l'observe Meyer, « ce μηδὲ σαββάτῳ n'est point en contradiction avec les idées libérales (*freisinnigen*). de Jésus lui-même sur le sabbat (Mat. XII, 1..; Jean V, 17; VII, 22); car Jésus parlait alors au point de vue de ses disciples, avant leur développement postérieur (Rom. XIV, 5; Col. II, 16). »

Il s'en faut, en effet, de beaucoup que le Seigneur ait par sa conduite et son enseignement simplement adhéré au sabbat tel qu'il était alors pratiqué. Au nom même du sabbat mosaïque bien compris, il s'opposa très énergiquement en actes et en paroles au sabbat pharisaïque dans le sens strict du mot, et ce fut même un des principaux motifs pour lesquels les pharisiens ne tardèrent pas à conspirer sa mort. En outre, il fit clairement entendre qu'il était au-dessus du sabbat mosaïque lui-même, qu'il en était le maître et pouvait en conséquence le

[1] Vers. 14, 15, 23. — Mat. 4 : 12, 13; Marc 1 : 14.

[2] Vers. 15-21. Cp. Marc 13 : 14-19; Luc 21 : 20-24. Dans Marc 13 : 18, il y a seulement : en hiver.

modifier à son gré. Cette double thèse ressortira facilement de l'examen de quelques textes des Evangiles.

Le premier miracle que le Seigneur fut conduit à faire un jour de sabbat ne souleva nulle opposition. S'il y avait là des pharisiens, ils durent être stupéfaits comme tous les autres. C'était au début du ministère galiléen, très peu après la guérison racontée Jean IV, 43-54 et peu avant la visite du Seigneur à Nazareth, dont nous avons parlé. Il enseignait dans une synagogue de Capernaum [1]. Tous ceux qui l'entendaient « étaient stupéfaits de son enseignement, car il les enseignait comme ayant autorité et non pas comme les scribes. » (Vers. 22). Et comme un des assistants qui « avait un esprit impur, » venait de s'écrier : « Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth ? Tu es venu pour nous perdre. Je sais qui tu es, le Saint de Dieu, — Tais-toi et sors de cet homme, » dit Jésus (vers. 25), en réprimandant l'esprit impur ; et celui-ci, après avoir jeté le possédé dans de violentes convulsions, sortit de lui. 27) « Tous furent dans l'épouvante, de sorte qu'ils se demandaient les uns aux autres : Qu'est-ce que ceci ? Une nouvelle doctrine avec autorité ! Il commande même aux esprits impurs, et ils lui obéissent ! 28) Et sa renommée se répandit aussitôt dans tous les lieux environnants de la Galilée [2]. »

Quelque temps après, Jésus avait déjà scandalisé les pharisiens, soit en s'attribuant le pouvoir de pardonner les péchés, soit en faisant bon accueil aux publicains et aux gens de mauvaise vie, soit en laissant ses disciples ne pas jeûner comme les pharisiens et les disciples du Précurseur [3]. Un jour de sabbat, il traversait des champs de blé, lorsque ses disciples arrachèrent quelques épis pour apaiser leur faim [4]. Des pharisiens deman-

[1] Marc 1 : 21-28. Cp. Luc 4 : 31-37.

[2] Vers. 22. *ἐξεπλήσσοντο ἐπί τῇ διδαχῇ αὐτοῦ*. Segond : frappés de sa doctrine J'ai traduit comme Rilliet.—On peut aussi traduire *ὡς ἐξουσίαν ἔχων* par : avec puissance, comme le font Meyer, Bleek, Klostermann, Grimm. Le mot *ἐξουσία* a les deux sens. — Vers. 25. *ἐπετίμησε*. Segond : le menaça, en disant. — Vers. 27. *ἐθαμβήθησαν*. Segond : furent saisis de stupeur. J'ai traduit comme Rilliet. — Ou : un enseignement nouveau avec puissance ! *Διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν*. — [3] Marc 2 : 3-22 ; Luc 5 : 17-39 ; Mat. 9 : 1-17.— [4] Marc 2 : 23-28 ; Luc 6 : 1-4 ; Mat. 12 : 1-4.

dèrent aussitôt au Seigneur pourquoi ses disciples violaient ainsi le sabbat, et il leur répondit [2] : « N'avez-vous jamais lu ce que fit David, lorsqu'il fut dans la nécessité et qu'il eut faim, lui et ceux qui étaient avec lui, comment il entra dans la maison de Dieu du temps du grand-prêtre Abiathar et mangea les pains de proposition, qu'il n'est permis qu'aux prêtres de manger, et en donna même à ceux qui étaient avec lui ? » Le Seigneur montrait par là que les prescriptions légales n'étaient pas tellement strictes qu'elles ne pussent admettre aucune exception, puisqu'elles avaient été violées par le pieux David se trouvant dans la détresse avec ses compagnons. — D'après Mat. XII, 5, le Seigneur ajouta : « Ou n'avez-vous pas lu que les jours de sabbat, les prêtres violent le sabbat dans le Temple (en offrant les sacrifices du jour [Nomb. XXVIII, 9, 10]), sans se rendre coupables ? 6) Or je vous le dis, *il y a ici quelque chose de plus grand que le temple.* 7. Si vous saviez ce que signifie : Je prends plaisir à la miséricorde et non aux sacrifices (Osée VI, 6), vous n'auriez pas condamné des innocents. » Le Seigneur alléguait ainsi un nouvel exemple, tiré de la liberté avec laquelle les prêtres mêmes observaient la Loi selon ses propres prescriptions. Mais cet exemple, qui se rapportait directement au sabbat, avait encore une autre portée. Les scribes justifiaient cette violation accoutumée du sabbat, en expliquant que le Sanctuaire est supérieur au sabbat, qu'il le domine et en tient lieu, qu'il n'y a point de sabbat dans le Sanctuaire [3]. Or le Seigneur ne craint pas de s'appliquer ce même principe pour défendre ses disciples, et il prononce cette étonnante parole : *Or je vous le dis, il y a ici quelque chose de plus grand que le Temple.* Puis il rappelle une déclaration de l'Eternel réclamant de ses adorateurs la miséricorde et la charité fraternelle plutôt que des actes cérémoniaux, tels que les sacrifices. Si les pharisiens s'en étaient souvenus, ils n'auraient point condamné les disciples. — D'après Marc (vers. 27), le Seigneur émit ensuite cette parole si lumineuse et si

[1] Nous suivrons ici Marc, mais en ajoutant trois versets transmis par Matthieu seul.

[2] *Real-Encykl.*[1], XIII, p. 202 ; *Handw.*, p. 1311.

importante dans toute sa simplicité : *Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat ;* puis il revint encore (v. 28) sur ses propres rapports avec le sabbat, en prononçant cette troisième grande parole, prophétique au plus haut degré : *de sorte que le Fils de l'homme est maître même du sabbat*[1]. Jésus, en se désignant, ici et ailleurs, comme le Fils de l'homme, ne se désignait pas simplement comme homme, ni même comme homme parfait, mais comme Messie, comme homme revêtu de la gloire divine[2]. Evidemment, dans ces paroles du Seigneur, il ne s'agit pas seulement du sabbat pharisaïque, mais du sabbat mosaïque tout au moins. Et en effet dans Marc II, 27, où la forme est si générale et si simplement humaine, c'est le sabbat primitif qui semble lui-même visé. Dès lors il doit tomber, lui aussi, sous le coup du mot final : *Le Fils de l'homme est maître du sabbat*, et ce mot acquiert ainsi toute son incomparable grandeur.

Peu de temps après, en un autre sabbat, Jésus était de nouveau dans la synagogue de Capernaüm[3]. Il y trouva un homme qui « avait la main sèche », et les pharisiens observaient Jésus pour voir ce qu'il ferait. « Mais Jésus connaissait leurs pensées (Luc VI, 8), et il dit à l'homme qui avait la main sèche : Lève-toi, là au milieu. Puis il leur dit : Est-il permis, le jour du sabbat, de faire du bien ou de faire du mal, de sauver une personne ou de la tuer ? » La question ainsi posée aurait pu

[1] *Ὥστε κύριος ἐστιν ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.* Luc de même, sauf *ὅτι* au lieu de *ὥστε*. Mat. : *Κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου.*

[2] Selon nous, c'est à Dan. 7 : 13, 14 que se rattache, tout au moins principalement, cette expression que Jésus s'appliqua si souvent. Elle le désigne avant tout comme Messie, comme le Roi du royaume éternel et universel qui devait succéder aux 4 monarchies essentiellement humaines signalées par Daniel, et qui apparut au prophète comme un *fils de l'homme venant sur les nuées du ciel*, c'est-à-dire entouré d'une gloire divine.

[3] Luc 6 : 6 : « Il arriva un autre jour du sabbat que Jésus entra dans la synagogue. » Marc 3 : 4 : « Jésus entra de nouveau dans la synagogue. » Mat. 12 : 9 : « Jésus, étant parti de là, entra dans leur synagogue. » Neander (*Leben Jesù*[3], p. 325) : vraisemblablement à Capernaum. De même Bleek, *Synopt. Erklär.*, I, p. 477. Pour ce récit nous suivrons encore surtout Marc (3 : 1-7).

susciter une réplique raisonnable de la part des pharisiens, leur suggérer la réserve d'un cas extrême, d'une alternative de vie ou de mort. Mais le terrain était dangereux ; les pharisiens, n'osant s'y aventurer, « gardèrent le silence[1]. Alors, promenant ses regards sur eux avec indignation, et en même temps affligé de l'endurcissement de leur cœur, il dit à l'homme : Etends ta main. Il l'étendit et sa main fut guérie. Les pharisiens sortirent et aussitôt ils se consultèrent avec les Hérodiens sur les moyens de le faire périr, » tandis que Jésus, suivi d'une grande multitude, se retirait avec ses disciples sur les bords du lac de Génésareth[2]. — La soudaine interpellation d'un démoniaque avait appelé Jésus à faire sa première guérison *sabbatique*, ici le Seigneur est en présence de l'hostilité des pharisiens. Il se défend en prenant en quelque sorte l'offensive. C'est lui qui va au-devant du malade, il le fait se lever, se tenir au milieu de l'assemblée, mais il interroge lui-même les pharisiens sur ce qu'il est permis ou non de faire le jour de sabbat, et, sur leur silence de mauvais aloi, il opère la guérison.

Jean V nous mène un peu plus loin dans la vie du Seigneur. Il est à Jérusalem pour une « fête des Juifs », qui paraît avoir été celle de Purim (février-mars). Il guérit à la piscine de Béthesda un homme malade depuis 38 ans, en disant : « Lève-toi, prends ton lit et marche. Aussitôt cet homme fut guéri et marcha. V. 10) C'était un jour de sabbat. Les Juifs dirent donc à celui qui avait été guéri : C'est le sabbat ; il ne t'est pas permis d'emporter ton lit. 11) Il leur répondit : Celui qui m'a guéri, m'a dit : Prends ton lit et marche. 12) Ils lui demandèrent » qui c'était. Mais l'ancien malade ne le savait pas, « car Jésus avait disparu de la foule.. 14) Depuis, Jésus le trouva dans le temple

[1] Selon Mat. 12 : 11, Jésus aurait dit alors : « Lequel d'entre vous, s'il n'a qu'une brebis et qu'elle tombe dans une fosse le jour du sabbat, ne la saisira pas pour l'en retirer ? Combien un homme ne vaut-il pas plus qu'une brebis ? »

[2] Luc 6 : 11 : « Ils furent remplis de fureur et ils se consultèrent sur ce qu'ils feraient à Jésus. » Mat. 12 : 14, 15 : « Les pharisiens sortirent et ils se consultèrent sur les moyens de le faire périr. Mais Jésus, l'ayant su, s'éloigna de ce lieu. »

et lui dit : voici tu as été guéri ; ne pèche plus.. 15) Cet homme s'en alla et annonça aux Juifs que c'était Jésus qui l'avait guéri. 16) C'est pourquoi les Juifs poursuivaient Jésus, parce qu'il faisait ces œuvres le jour du sabbat[1]. 17) Mais Jésus répondit : Mon Père continue d'agir en ce moment même, et moi j'agis aussi[2]. 18) A cause de cela, les Juifs cherchaient encore plus à le faire mourir, non seulement parce qu'il violait le sabbat, mais encore parce qu'il appelait Dieu son propre père, se faisant lui-même égal à Dieu. » Jusqu'ici, dans cette nouvelle discussion sur le sabbat, Jésus, pour justifier sa conduite, n'avait fait que relever, dans le v. 17, son rapport tout unique avec le Père céleste, comme il l'avait déjà fait, d'après Mat. XII, 5, 6 ; Marc II, 28 et parallèles. Mais il ne s'en tint pas là dans ce qu'il dit quelques mois après sur cette même guérison de Béthesda.

Après la fête de Purim, il avait regagné la Galilée et il s'y trouvait lors de la seconde Pâque de son ministère (Jean VI, 4); mais revenu incognito à Jérusalem pour la fête des Tabernacles, il y fit bientôt reconnaître sa présence. Vers le milieu de la fête, il fut conduit à dire aux Juifs (Jean VII, 18) : « Celui qui parle de son chef cherche sa propre gloire, mais celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là est vrai et il n'y a point d'injustice en lui.. 20) Moïse ne vous a-t-il pas donné la loi ? Et nul de vous n'observe la loi[3]. Pourquoi cherchez-vous à me faire mourir ? 21) J'ai fait une œuvre et vous en êtes tous étonnés. 22) Moïse vous a donné la circoncision, — non qu'elle vienne de Moïse, car elle vient des patriarches,

[1] « L'imparfait *ἐποίει*, *il faisait*, exprime malignement que la violation du sabbat est passée chez lui à l'état de principe ; il est coutumier du fait. » Godet.

[2] *Ὁ Πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγώ ἐργάζομαι.* Segond : opère jusqu'à présent. Oltramare : agit continuellement. Rilliet et Bonnet : travaille jusqu'à maintenant. Godet : A chaque instant où mon Père agit, j'agis aussi. Meyer : ist bis diesen Augenblick in Wirksamkeit. Grimm : *ad hoc usque tempus.*

[3] Comme le remarque Godet, Jésus, en disant cela, semble avoir spécialement en vue les violations apparentes du sabbat que les Juifs commettaient eux-mêmes par obéissance à la Loi.

— et vous circoncisez un homme le jour du sabbat. 23) Si un homme reçoit la circoncision le jour du sabbat, afin que la loi de Moïse ne soit pas violée (Gen. XVII, 12 ; Lév. XII, 3), pourquoi vous irritez-vous contre moi de ce que j'ai guéri un homme tout entier le jour du sabbat? 24) Ne jugez pas selon l'apparence, mais jugez selon la justice. » Ici le Seigneur ne combat que l'observation pharisaïque. D'une part, il rappelle aux Juifs qu'eux-mêmes, par respect pour la Loi, circoncisaient leurs enfants le jour du sabbat, si c'était le huitième jour après la naissance, et il en conclut que lui aussi ne violait pas la Loi en guérissant un homme ce même jour. D'autre part, il formule cette règle aussi éminemment morale que contraire à tout formalisme légal : *Ne jugez pas selon l'apparence, mais jugez selon la justice.*

Peu après, les chefs des prêtres et les pharisiens, voyant les bonnes dispositions de la foule pour le Seigneur, envoyèrent des huissiers pour le saisir, mais ceux-ci revinrent sans avoir osé le faire, et Jésus resta quelques jours encore à Jérusalem après la fête des Tabernacles. Il venait d'échapper à la lapidation en se cachant (Jean VIII, 59), quand il guérit un aveugle de naissance, après avoir fait de la boue avec sa salive, lui avoir appliqué cette boue sur les yeux et lui avoir enjoint d'aller se laver au réservoir de Siloë (Jean IX, 6..). « 14) Or c'était un jour de sabbat que Jésus avait fait de la boue et lui avait ouvert les yeux. 15) A leur tour les pharisiens aussi lui demandèrent comment il avait recouvré la vue. Et il leur dit : Il a appliqué de la boue sur mes yeux, je me suis lavé et je vois. 16) Sur quoi les pharisiens dirent : Cet homme ne vient pas de Dieu, car il n'observe pas le sabbat. D'autres dirent : Comment un homme pécheur peut-il faire de tels miracles ? Et il y eut une division parmi eux. » — Les mots : *Il avait fait de la boue*, dit M. Godet (1re édit. p. 262), sont finement ajoutés (v. 14) pour faire ressortir dans le miracle le travail antisabbatique. Renan dit de Jésus (p. 226) : « Il violait ouvertement le sabbat. » Nous avons déjà fait voir qu'il n'en est rien (p. 363 et 367) ; dans ce cas, comme dans celui du ch. V, Jésus avait foulé aux pieds non le sabbat mosaïque, mais sa caricature pharisaïque.

Nous retrouvons Jésus à Jérusalem en décembre, lors de la fête de la Dédicace, « et les Juifs prirent de nouveau des pierres pour le lapider (Jean X, 13). 32) Jésus leur dit : Je vous ai fait voir plusieurs bonnes œuvres venant de mon Père : pour laquelle me lapidez-vous ? 33) Le Juifs lui répondirent : Ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous te lapidons, mais pour un blasphème, et parce que toi, qui es un homme, tu te fais Dieu. 34. Jésus leur répondit :.. 37) Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas. 38) Mais si je les fais, quand même vous ne me croiriez point, croyez à ces œuvres, afin que vous reconnaissiez que le Père est en moi et que je suis dans le Père. 39) Là-dessus, ils cherchèrent à le saisir ; mais il s'échappa de leurs mains. » Ces versets montrent encore le rôle considérable que les deux miracles sabbatiques accomplis par Jésus à Jérusalem jouèrent dans l'hostilité dont il y fut toujours plus l'objet. Ce qui s'était préparé sur les bords du lac de Génézareth devait se consommer dans la cité qui tuait les prophètes.

Les deux autres fragments de nos Evangiles où il est encore question de la conduite du Seigneur au sujet du sabbat, sont deux nouveaux récits de guérisons miraculeuses, et on y retrouve surtout l'énergique protestation du Seigneur contre le sabbat pharisaïque. Ces deux récits de Luc (XIII, 10-17 ; XIV, 1-6) lui appartiennent exclusivement et font partie de la section comprise entre IX, 51 et XVIII, 15, qui a peu de parallèles dans les autres Evangiles et se rapporte aux 6 à 7 mois qui s'écoulèrent entre la fête des Tabernacles, dont il est parlé Jean VII, 1—X, 21, et la fête de Pâques dans laquelle le Seigneur fut mis à mort. On y voit Jésus revenir de la Galilée et se rapprocher lentement, et en évangélisant, de Jérusalem. Nous pensons aussi, comme Godet[1] que la visite faite par Jésus à Marthe et Marie (Luc X, 38-42) correspond au court séjour qu'il fit en Judée lors de la fête de la Dédicace, pendant que les soixante-dix disciples exécutaient leur mission préparatoire (Luc IX).

Luc XIII, 10 : « Jésus enseignait dans une des synagogues le

[1] *Evang. selon saint Luc*[1], II, p. 7..., 52.

jour du sabbat. 11) Et voici il y avait là une femme possédée d'un esprit qui la rendait infirme depuis 18 ans; elle était courbée et ne pouvait aucunement se redresser. 12) Lorsqu'il la vit, Jésus lui adressa la parole et lui dit: Femme, tu es délivrée de ton infirmité. 13) Et il lui imposa les mains. A l'instant elle se redressa et glorifia Dieu. 14) Mais le chef de la synagogue, indigné de ce que Jésus avait opéré cette guérison un jour de sabbat, dit à la foule : Il y a six jours pour travailler; venez donc vous faire guérir ces jours-là, et non pas le jour du sabbat. 15) Hypocrites, lui répondit le Seigneur, est-ce que chacun de vous, le jour du sabbat, ne détache pas de la crèche son bœuf ou son âne, pour le mener boire? 16) Et cette femme, qui est une fille d'Abraham et que Satan tenait liée depuis 18 ans, ne fallait-il pas la délier de cette chaîne le jour du sabbat? 17) Tandis qu'il parlait ainsi, tous ses adversaires étaient confus, et la foule se réjouissait de toutes les choses merveilleuses qu'il faisait. »

La guérison racontée dans le second fragment (XIV, 1-6), est opérée dans la maison d'un des chefs des pharisiens, où Jésus avait été invité à un nombreux banquet de sabbat. Le ton du récit et les paroles de Jésus pendant le repas (v. 7-24), montrent qu'il n'était point alors en face d'une opposition proprement hostile. « Jésus étant entré un jour de sabbat dans la maison d'un des chefs des pharisiens, pour prendre un repas, les pharisiens l'observaient. 2) Et voici, un homme hydropique était devant lui. 3) Jésus prit la parole et dit aux docteurs de la Loi et aux pharisiens : Est-il permis, ou non, de faire une guérison le jour du sabbat? Ils gardèrent le silence. 4) Alors Jésus avança la main vers cet homme, le guérit et le renvoya. 5) Puis il leur dit : Lequel de vous, si son fils ou son bœuf tombe dans un puits, ne l'en retirera pas aussitôt le jour du sabbat [1]? 6) Et ils ne purent rien répondre à cela. »

En résumé, 1° le Seigneur avait lui-même fidèlement observé le sabbat mosaïque. 2° Il avait énergiquement protesté contre le

[1] Cette parole a beaucoup de rapport avec celle de Mat. 12 : 11, à propos de la guérison de l'homme à la main sèche ; mais elles ne sont point identiques et elles ont très bien pu être prononcées toutes les deux.

sabbat pharisaïque. 3° Il avait fait entendre qu'il était lui-même supérieur au Temple de Jérusalem et que le service de sa personne avait, en conséquence, plus encore que celui du Sanctuaire, le droit de suspendre l'observation du sabbat mosaïque. 4° Il s'était déclaré, comme Fils de l'homme, maître même du sabbat en général. 5° Sa conduite et ses paroles au sujet du sabbat furent une des causes principales de l'hostilité qui finit par le crucifier, mais, par cela même, elles rentrent à un haut degré dans le témoignage qu'il rendit à la vérité et scella de son sang.

Joignons à ces conclusions une remarque d'Orelli[1], qui du reste peut être rattachée à la protestation du Seigneur contre le sabbat pharisaïque. Jésus, loin de porter atteinte aux deux motifs attribués à l'institution du sabbat dans le Décalogue suivant l'Exode et le Deutéronome : le service de Dieu d'après l'exemple donné par lui-même (Ex. XX, 11) et le bien du prochain (Deut. V, 14, 15), fut au contraire le premier à les faire valoir. — On pourrait citer au sujet du premier motif surtout la parole de Jean V, 17 et d'Orelli cite pour le second les guérisons opérées par le Seigneur au jour du sabbat. — En d'autres termes, le Seigneur a montré au plus haut degré que le sabbat devait être observé d'une manière, non purement négative, mais essentiellement positive, qu'il ne devait pas être pratiqué pour lui-même, mais comme un moyen de servir Dieu et de faire du bien aux hommes.

SECOND ARTICLE

Fondation du dimanche par le Seigneur.

Jésus avait dit à ses disciples la veille de sa mort (Jean XVI, 12) : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant (c'est-à-dire elles ne sont pas encore à votre portée). 13) Quand... l'Esprit de vérité sera venu, il vous conduira dans toute la vérité ; car il ne parlera

[1] *Bibl. Handw.*, p. 782; Appendice ajouté dans *Real.-Encykl.* [2] à l'ancien article d'Œhler, p. 165.

pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu.... 14) Il me glorifiera, parce qu'il prendra de ce qui est à moi, et il vous l'annoncera. 15) Tout ce que le Père a est à moi ; c'est pourquoi j'ai dit qu'il prendra de ce qui est à moi et qu'il vous l'annoncera. »

Les choses que Jésus ne pouvait pas encore dire à ses disciples, se rapportaient en 1re ligne à sa mort expiatoire et à sa résurrection. Ces bases essentielles de la doctrine chrétienne, encore si étrangères à l'esprit des apôtres, n'étaient pas encore devenues des faits, et leur théorie par conséquent ne pouvait être présentée que comme prophétie, d'une manière plus ou moins obscure et incomplète. Il s'agissait aussi soit de la vocation des Gentils, dont la réalisation ne commença pas même aussitôt après la Pentecôte, soit de l'affranchissement du christianisme à l'égard de la loi mosaïque, qui devait accompagner cette vocation et dans lequel Pierre et Paul furent de si grands ouvriers. La substitution du dimanche au sabbat se rattachait directement soit à la résurrection du Seigneur, soit à l'émancipation du christianisme. Aussi bien ne devait-elle point, elle aussi, être positivement enseignée dans les Evangiles.

Le Seigneur avait cependant préparé par sa parole une modification profonde du sabbat, en proclamant qu'il était *plus grand que le Temple* et *maître même du sabbat*, même du sabbat primitif. Voyons maintenant ce qu'il fit pour fonder réellement le dimanche.

A) Résurrection du Seigneur.

Jésus est mort un 6me jour hebdomadaire, il est demeuré dans le sépulcre tout le sabbat et la nuit du 1er jour de la semaine suivante, il est ressuscité à l'aube de ce jour.

Il est mort un 6me jour hebdomadaire, après 3 heures de l'après-midi[1], et Bossuet a pu dire[2]: « Le jour où le 1er homme, le 1er Adam a été créé, est le même où le nouvel homme, le nouvel Adam, est mort sur la croix. » La 1re humanité, péche-

[1] Mat. 27 : 62 ; Marc 15 : 42 ; Luc 23 : 54 ; Jean 19 : 42, etc. — Mat. 27 : 45-51 ; Marc 15 : 33-36 ; Luc 33 : 44-46.

[2] *Elévations à Dieu*, 3e sem., 8e élévation.

resse, mourut en effet sur la croix avec Jésus, son vrai chef, son saint représentant, son Rédempteur, mais c'était pour renaître elle-même à une vie toute nouvelle avec lui.

Le vendredi de la mort du Seigneur était un des 1ers jours de la fête de Pâques et des pains sans levain ; c'était même le 1er jour, celui de la Pâque proprement dite, un 14 Nisan[1] et Jésus, en expirant après 3 heures de l'aprês-midi, mourut au moment même où dans les parvis du Temple était immolé ' agneau pascal (Ex. XII, 6). Cette nouvelle et grandiose coïncidence doit être associée à deux autres non moins significatives : Jésus, se rendant de Béthanie à Jérusalem acclamé par la multitude, s'était livré ouvertement à ses ennemis le jour fixé par la Loi pour la mise à part de l'agneau pascal (Ex. XII, 3-6), alors un 1er jour de semaine[2]. En outre, au moment même où la grande victime abolissait par son propre dévouement les sacrifices typiques de l'Ancienne Alliance, l'épais rideau qui dans le Temple séparait le Lieu saint du Lieu très saint, se déchira du haut en bas[3].

Avant le sabbat, le corps de Jésus était descendu de la croix, puis déposé dans un sépulcre neuf du voisinage et enveloppé provisoirement de bandelettes, de myrrhe et d'aloès. Les pieuses femmes venues avec Jésus de la Galilée, avaient suivi tout ce qui venait de se passer, et elles se proposaient de revenir après la fin du sabbat pour compléter l'ensevelissement. Une pierre avait été roulée à l'entrée de la grotte sépulcrale[4], et les grands-prêtres et les pharisiens avaient reçu de Pilate l'autorisation de sceller la pierre et de faire garder le sépulcre par des soldats (Mat. XXVII, 62-66).

[1] Jean 13 : 1, 28, 29; 18 : 28; 19 : 13, 14, 31, 41, 42; Marc 15 : 21 et Luc 23 : 26; Marc 15 : 46; Luc 23 : 56; Marc 15 : 42 et parallèles. Voir, pour plus de détails sur la question, *La résurrection de Jésus-Christ*, étude biblique, Genève, 1870, p. 65-101.

[2] Jean 12 : 1. Voir les Commentaires de Godet, Meyer, etc.

[3] 1 Pierre 1 : 20. — Mat. 27 : 51; Marc 15 : 38.

[4] Jean 19 : 42; Mat. 27 : 57-60; Marc 15 : 42-46; Luc 23 : 50-54. — Jean 19 : 25; Marc 15 : 40; 3 : 18, etc. — Mat. 27 : 61; Marc 15 : 47; 16 : 1; Luc 23 : 55, 56; 24 : 1. — Mat. 27 : 60; Marc 15 : 46; 16 : 4; Luc 24 : 2; Jean 20 : 1.

Qu'il était bien choisi d'en Haut le temps pendant lequel le corps du Seigneur demeura dans le tombeau ! Le sabbat ne rappelait-il pas le repos de l'Eternel après la création de l'univers, et Jésus n'avait-il pas dit : « Tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi pareillement ? » (Jean V, 19). Les Israélites ne devaient-ils pas faire tout leur ouvrage pendant les 6 jours ouvriers, et Jésus, après avoir achevé tout ce qu'il avait à faire avant sa mort, n'a-t-il pas dit vers la fin du 6me jour : « C'est accompli ? » Le 7me jour n'a-t-il pas été un jour de repos pour son âme dans le Paradis et pour son corps dans le sépulcre[1] ? — Et n'oublions pas que ce sabbat était doublement solennel, comme tombant sur le 15 Nisan, le 1er des grands jours de la fête de Pâques, celui du repas pascal, celui qui commémorait exactement la délivrance d'Israël de la maison de servitude !

En mourant, Jésus avait achevé de poser les fondements de son œuvre rédemptrice : le 1er jour qui suivit cette mort, peut donc apparaître comme le 1er jour de l'affranchissement spirituel de l'humanité, comme le 1er jour du nouvel Exode hors des ténèbres et de la servitude du péché. Sans doute cet affranchissement n'était point déjà consommé. Le Rédempteur lui-même était encore dans le séjour des morts, son esprit était séparé de son corps, qui demeurait inanimé dans le sépulcre. Cet affranchissement ne sera même complet que lorsque Jésus achèvera son œuvre rédemptrice en ressuscitant les morts et en créant les nouveaux cieux et la nouvelle terre où la justice habitera. Cependant, dès qu'il avait remis son esprit entre les mains du Père céleste, en principe l'Ancienne Alliance avait fini, comme le proclama le déchirement du rideau du Sanctuaire ; la Nouvelle Alliance était inaugurée et sa réalisation allait commencer par la résurrection de Jésus, puis par l'effusion de l'Esprit saint sur les disciples dès le jour de la Pentecôte, c'est-à-dire par une résurrection spirituelle, gage elle-même d'une résurrection future plus entière et plus glorieuse. — L'humanité première s'est effondrée sous le poids

[1] *Τετέλεσται.* Segond, comme on traduit d'ordinaire : Tout est accompli. — Cp. Godet, *Le dimanche*, p. 23, et Luc 23 : 43.

de ses péchés, l'économie préparatoire de la grâce a fait son temps, l'œuvre expiatoire du Rédempteur se termine, une nouvelle humanité va sortir du sein maternel. En attendant, le corps de Jésus repose dans le tombeau. Qu'il est solennel et mystérieux le grand sabbat du Fils de l'homme !

Mais l'aube du 1er jour a lui, il se fait tout à coup un grand tremblement de terre autour du sépulcre, un ange roule la pierre et s'assied dessus. Son visage est comme l'éclair et ses vêtements sont blancs comme la neige. Tout tremblants, les gardes deviennent comme morts[1].

Aussitôt après leur départ, le soleil étant déjà levé, Marie-Madeleine et ses compagnes arrivèrent. Elles s'étaient demandé avec inquiétude qui roulerait la pierre, mais elle était déjà roulée. Elles entrent dans le sépulcre, et le corps du Seigneur n'y était plus. Marie-Madeleine court aussitôt pour dire à Pierre et à Jean : « Ils ont enlevé le corps du Seigneur et nous ne savons où on l'a mis ! » Cependant un ange annonce aux autres femmes restées devant le sépulcre la grande nouvelle de la résurrection du Seigneur, qu'elles doivent transmettre aux disciples : dans leur frayeur, elles retournent à Jérusalem sans rien dire à personne. — Sur le rapport de Marie-Madeleine, Pierre et Jean courent au sépulcre. Jean arrive le premier, regarde dans le sépulcre et voit les bandelettes par terre. Pierre entre et voit, d'un côté les bandelettes, de l'autre le linge qui avait été mis sur la tête du Seigneur. Jean entre aussi et il croit le premier à la résurrection de son Maître. — Après leur départ, Marie-Madeleine se tenait près du sépulcre et pleurait. Elle fut la première qui vit Jésus ressuscité, et, le même jour, il apparut à Pierre, à deux disciples se rendant à Emmaüs[2], puis aux apôtres réunis. — Jésus était donc sorti du sépulcre à l'aube du 1er jour, et comment ne pas reconnaître dans cette coïncidence

[1] Mat. 28 : 1-4. Nous renvoyons pour une justification détaillée du résumé qui va suivre dans le texte, à *Résurrection de Jésus-Christ*, p. 164-370. La seule modification un peu importante que nous ayons à signaler, concerne le moment de la résurrection, qui nons apparaît maintenant comme ayant eu lieu, non au lever du soleil, mais à l'aube.

[2] Mat. 28 : 1 ; Marc 16 : 1-4 ; Luc 24 : 1-3 ; Jean 20 : 1. — Jean 20 : 1 ; —

une sublime harmonie entre la nature et la grâce, vraiment digne de Celui qui s'appelait la *lumière du monde?* Mais qu'était-il ce 1er jour hebdomadaire, par rapport à l'année israélite et à la Pâque de l'Ancienne Alliance? C'était un 16 Nisan, où se célébrait dans le temple de Jérusalem une importante cérémonie, profondément liée à la vie agricole des anciens Israélites. Le sacrificateur présentait alors, en l'agitant de côté et d'autre devant l'Eternel, la gerbe des prémices des moissons, de la moisson de l'orge, et dès ce moment les moissonneurs pouvaient se mettre à l'œuvre. De plus, c'était à partir de ce jour que dataient les 7 semaines au terme desquelles devait avoir lieu la fête de Pentecôte, le sabbat des semaines, appelée en conséquence *la fête des semaines*, mais aussi *la fête de la moisson, la fête des prémices de la moisson du froment*, et signalée par une nouvelle offrande de prémices, qui réclamera notre attention [1]. Jésus ressuscité n'était-il pas les prémices de la nouvelle humanité, le 2d Adam [2]?

Mat. 28: 5-8; Marc 16: 5-8; Luc 24: 4-11. — Luc 24: 12, 24; Jean 20: 3-10. — Jean 20: 11-18; Luc 26: 4-8; Marc 16: 9, 10; Mat. 28: 9, 10. — Luc 24: 34; 1 Cor. 15: 5. — Marc 16: 12-13; Luc 24: 13-35.

[1] Lév. 23: 9-15, extrait du Livre de sainteté.— Les 7 semaines se comptaient d'après Deut. 16: 9 à partir du moment où la faucille était « mise dans les blés, » ou, plus exactement, lorsque commençait la moisson de l'orge, la plus hâtive des céréales, et d'après Lév. 23: 15 « *depuis le lendemain du sabbat*, depuis le jour où vous apporterez la gerbe pour être agitée de côté et d'autre. » La traduction de Segond (du sabbat, du jour où) est amphibologique, comme pouvant faire croire que ce jour était, non pas le lendemain de ce sabbat, mais ce sabbat lui-même. Le sabbat ici mentionné n'était, selon l'usage en vigueur dans le culte du second Temple, l'interprétation des Juifs orthodoxes de la Palestine et de Babylone, celle des Septante, de Philon, de Josèphe, ni un sabbat hebdomadaire, comme le pensaient les Sadducéens et comme l'admettent encore les Karéens, ni le dernier jour des Azymes, selon l'opinion adoptée par l'ancienne version syriaque et encore mise en pratique en Abyssinie C'était le lendemain du 1er jour des Azymes, leur 2d jour, le 16 Nisan, le 15 étant un jour de repos et de sainte convocation, par conséquent une espèce de sabbat. Voir Delitzsch, *Handw.*, p. 1184; Oehler, *Real. Encyk.*[1] XI, p. 476, et *Revue de théologie et de philosophie*, 1891, p. 608, 614.

[2] 1 Cor. 15: 20-23; Col. 1: 18; Apoc. 1: 5; Act. 26: 23. — Rom. 5: 14; 1 Cor. 15: 22, 45.

Ces diverses coïncidences nous paraissent bien constatées, voulues d'en Haut et toutes importantes, directement ou indirectement, surtout si elles sont réunies. Cependant leur importance est bien moindre que celle du fait lui-même de la résurrection du Seigneur. Si sa personne et sa vie forment le centre évident de l'œuvre rédemptrice de la Nouvelle Alliance, soit pour l'humanité nouvelle, soit pour chacun de ses membres, la résurrection du Seigneur est le centre même du centre, et à notre époque cette double vérité a été bien reconnue. Mais il est vrai que pour apprécier complètement l'importance primordiale de cette résurrection, il faut y voir non seulement la résurrection proprement dite par laquelle Jésus est sorti du tombeau et qui n'était encore que provisoire et incomplète, mais encore son complément essentiel, la transformation glorieuse du corps du Seigneur lors de son ascension. Ce n'est qu'en étant glorifié que Jésus est ressuscité d'une manière définitive, comme nous devons ressusciter nous-mêmes. On comprend donc comment le Christ ressuscité dont il est question 1 Cor. XV, 45-49, est proprement Jésus glorifié. Le caractère transitoire de la période des 40 jours explique aussi comment dans certains passages, tels que Hébr. I, 3, X, 12, elle n'apparaît plus entre les dernières souffrances du Rédempteur et sa séance à la droite de Dieu, qui dès lors semblent se succéder sans interruption.

Pour faire ressortir pleinement l'importance théorique de la résurrection du Seigneur, il faudrait présenter toute une Dogmatique. Mais nous nous bornerons à une seule considération.

Dans l'Ancienne Alliance, plus d'un sacrifice solennel fut suivi d'un signe miraculeux annonçant d'une manière visible, certaine, extraordinaire, que Dieu acceptait ce sacrifiee. Ainsi, quand l'Eternel conclut une alliance avec Abraham, des flammes passèrent entre les deux moitiés des victimes (Gen. XV, 17-21). Quand le sacrifice de l'alliance entre l'Eternel et le peuple d'Israël eut été consommé, Aaron, ses fils et les 70 anciens furent très exceptionnellement appelés avec Moïse sur le Sinaï pour y contempler la gloire de l'Eternel (Ex. XXIV, 1-11) Quand Aaron offrit son premier sacrifice, un feu divin consuma

« l'holocauste et les graisses. Tout le peuple le vit, et ils poussèrent des cris de joie et se jetèrent sur leur face. » (Lév. IX, 23, 24.) Il y eut des manifestations du même genre dans l'histoire de Gédéon (Juges VI, 21, 22), dans celles de David (1 Chron. XXI, 26-XXII, 1) et de Salomon (lors de la dédicace du premier Temple, 2 Chron. VII, 1-3), ailleurs encore.

La résurrection de Jésus fut de même pour ses disciples un signe visible et éclatant que Dieu avait accepté l'incomparable sacrifice offert en Golgotha. Mais ici le signe fut en même temps le commencement de la chose signifiée. Cette résurrection n'est pas seulement la preuve de notre justification, elle en est aussi l'effet. Christ ressuscité est le 1er de tous ceux qui doivent ressusciter par la grâce de Dieu. Il est les prémices de la nouvelle humanité qui doit être glorifiée.

Cette vérité a été nettement exprimée par Paul dans un passage qu'en général on ne traduit pas exactement, parce qu'on le comprend mal. Fréd. Godet l'a très bien expliqué[1]. C'est Rom. IV, 25: *lequel a été livré à cause de nos fautes et a été ressuscité à cause de notre justification*[2]. On y traduit d'ordinaire la préposition διά par : pour, et c'est ce qu'ont fait encore Segond, Oltramare, la nouvelle Version anglaise (*for*), Ménégoz[3], etc. D'autre part, on peut signaler à côté de Godet, la version de Lausanne, Reuss, Clément[4], etc. Si l'on traduit : pour notre justification, il est question d'un but à atteindre par la résurrection de Christ, envisagée comme nécessaire pour notre justification, en tant qu'indispensable pour la formation de notre foi à l'efficacité de la mort expiatoire du Rédempteur. Mais alors il n'y a pas un véritable parallèle entre les deux membres de la phrase, nos péchés étant antérieurs à la mort de Christ et notre justification, postérieure à sa résurrection.

[1] D'abord dans une dissertation sur « Christ mort pour nos péchés » (*Supplément théologique* de la *Revue chrétienne*, 1861), puis dans son Commentaire sur l'Epître aux Romains.

[2] *Ὃς παρεδόθη διά τά παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διά τήν δικαιωσίν ἡμῶν.*

[3] *Le péché et la rédemption d'après saint Paul.* Paris 1882, p. 252.

[4] *Théologie chrétienne au siècle apostolique*[1], II, p. 108. — *Chrétien évangélique*, 1871, p. 467.

Il en est autrement si l'on donne à διά dans les deux membres de là phrase le sens tout au moins ordinaire de cette préposition. Alors, de même que nos péchés sont antérieurs à la mort de Christ, notre justification l'est à sa résurrection : elle est objectivement un but déjà atteint par la mort du Seigneur, dont la résurrection est un premier effet de notre justification. L'humanité pardonnée à cause de la mort de Christ commence à ressusciter en lui, son divin Chef. La résurrection de Christ est un 1er effet de la justification de l'humanité grâce à la mort expiatoire du Calvaire ; et, en cette qualité, elle est pour Paul, au plus haut degré, « la proclamation par Dieu même de la justification de l'humanité, le monument de la parfaite amnistie offerte au monde pécheur » (Godet, *Rom.* I, p. 22). — Rom. IV, 25 n'est pas, du reste, le seul passage de son espèce dans le Nouveau Testament, on peut en rapprocher, outre 1 Cor. XV, 20, 23, le v. 18 (cp. v. 14), Eph. II, 4-6 ; Col. II, 12, III, 1-4 ; 1 Pierre I, 3-5 (cp. 18-21) et l'ensemble même de la doctrine biblique de la Rédemption.

B) Première apparition aux disciples réunis.

Non seulement le Seigneur est ressuscité un 1er jour hebdomadaire, mais encore c'est en ce même jour qu'après être apparu à Marie-Madeleine, à Pierre, aux deux disciples qui se rendaient à Emmaüs, il s'est retrouvé le soir, et pour la 1re fois, au milieu de ses disciples. Cette réunion fut la 1re assemblée chrétienne postérieure à la résurrection du Seigneur et, malgré toute son infirmité, elle représentait déjà l'Eglise de tous les temps. Il y avait là en particulier les onze apôtres, sauf Thomas. Cette apparition fut en outre de la plus haute importance au point de vue de la foi des disciples, et elle nous a été rapportée Luc XXIV, 33-43 et Jean XX, 19-29. Voir aussi Marc XVI, 14.

Bien que les portes « du lieu » eussent été « fermées par crainte des Juifs, » Jésus apparut tout à coup au milieu de ses disciples et il leur dit à deux reprises : *Que la paix soit avec vous !* Ils s'imaginaient voir *un esprit*, mais il leur dit : *Pourquoi êtes-vous troublés et pourquoi pareilles pensées s'élèvent-elles dans vos cœurs ? Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi ; tou-*

chez-moi et voyez ; un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. Et comme, dans l'excès de leur joie, ils doutaient encore : *Avez-vous ici quelque chose à manger ?* ajouta-t-il, et il mangea de ce qu'ils présentèrent. Puis il leur reprocha de n'avoir pas cru ceux qui l'avaient vu ressuscité, et il leur rappela ce qu'il leur avait dit auparavant sur l'accomplissement qui devait se faire de toutes les prédictions de la loi de Moïse, des Prophètes et des Psaumes. « Ainsi, continua-t-il, il est écrit que le Christ souffrirait et qu'il ressusciterait des morts le 3me jour et que la repentance et le pardon des péchés seraient prêchés en son nom à toutes les nations, à commencer par Jérusalem. Vous êtes témoins de ces choses. Et voici j'enverrai sur vous ce que mon Père a promis ; mais vous, restez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la puissance d'en Haut.» Le Seigneur garantit même la réalisation prochaine de cette promesse par un acte symbolique très expressif : « il souffla sur eux et leur dit : Recevez le S. Esprit. » Le S. Esprit qu'il leur enverrait, devait donc être envisagé comme un souffle de la bouche du Seigneur.

Jean accentue l'indication du jour de cette apparition : *Le soir de ce jour, qui était le 1er jour de la semaine,* dit-il [1]. Quant à Luc, l'indication ne pourrait pas être plus nette, bien que non accentuée. Il rattache en effet l'apparition au prompt retour à Jérusalem des deux disciples revenant d'Emmaüs, et il avait dit expressément au v. 13 que Jésus leur était apparu *ce même jour* où il était ressuscité. De même Marc, mais moins nettement (XVI, 9-14).

C) Seconde apparition aux disciples réunis [2].

« *Huit jours après* (c'est-à-dire le 1er dimanche après celui de la Résurrection), *les disciples étaient de nouveau réunis,* raconte Jean (XX, 26-29), *et Thomas se trouvait avec eux. Jésus vint, les portes étant fermées, se présenta au milieu d'eux et dit : La paix soit avec vous ! Puis il dit à Thomas : Avance ici ton doigt et regarde mes mains ; avance aussi ta main et mets-la*

[1] *Ὄυσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων.* Cp. v. 1.

[2] Cp. Godet, *Le dimanche*, p. 23 ; Riehm, *Handw.* p. 1312.

dans mon côté ; et ne sois pas incrédule (voir v. 24, 25), *mais crois. Thomas lui répondit : Mon Seigneur et mon Dieu ! Jésus lui dit : Parce que tu as vu, tu as cru. Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru !* »

Telle fut la 2de des apparitions à une réunion de disciples, comme le prouve Jean XXI, 14. La 3me eut lieu sur les bords du lac de Génésareth (Jean XXI, 1-23). La 4me fut la grande apparition sur une montagne de la Galilée à plus de 500 frères et après un rendez-vous itérativement donné (Mat. XXVIII, 16-20 ; Marc XVI, 15-18 ; Luc XXIV, 47-49 ; 1 Cor. XV, 6). En fait cette dernière apparition fut la 7me des apparitions du Seigneur ressuscité[1].

La 2de apparition du Seigneur à une réunion de disciples tomba donc précisément sur le 1er anniversaire hebdomadaire de la Résurrection et elle dut souligner la 1re. Le Seigneur n'indiquait-il pas par là que le 1er jour de la semaine devait être mis à part et rattaché au souvenir de la Résurrection ?

Saint Paul semble avoir réuni les deux apparitions quand il dit : « il est apparu à Céphas, puis aux douze » (1 Cor. XV, 5). Toutes deux étaient essentiellement destinées au collège apostolique et, sous ce rapport, leur importance est grande, puisque les apôtres devaient être les témoins officiels de la résurrection de leur Maître[2] et après lui, à son service, sous sa haute influence, les premiers fondateurs de l'Eglise (Mat. XVI, 18 ; Eph. II, 20, etc.).

[1] Voir *La résurrection de Jésus-Christ*, p. 331-333.

[2] Jean 15 : 27 ; Luc 24 : 48 ; Act. 1 : 21, 22 ; 2 : 32 ; 3 : 15, 10 : 40-42, etc. Bien que Paul ait été appelé à devenir apôtre tout autrement que les douze, on retrouve cependant en lui le même caractère essentiel de *témoin* de la résurrection de Jésus : Act. 22 : 14, 15 ; 26 : 16 ; 1 Cor. 9 : 1 ; 15 : 3-11 ; Act. 13 : 30-32 ; 17 : 3, 11 ; 26 : 22, 23. Il avait eu lui-même son apparition de Jésus glorifié (Act. 9 : 1-19, etc.), de même que Jacques, le frère du Seigneur, qui, lui aussi, devait devenir un apôtre surnuméraire, avait eu son apparition du Seigneur ressuscité. (1 Cor. 15 : 7. Voir *Résurrection de Jésus-Christ*, p. 278-287.)

D) La Pentecôte chrétienne[1].

Dix jours après l'Ascension, le 8me dimanche à partir de la Résurrection, le 7e à partir du 1er dimanche qui la rappelait, on célébrait à Jérusalem la Pentecôte, les disciples étaient tous réunis « en un même lieu, » parmi eux étaient les 12 apôtres, Judas ayant été remplacé par Matthias, et ce fut alors qu'avec éclat commença l'accomplissement de la grande promesse du Seigneur. Le Saint-Esprit fut répandu sur les disciples et, comme signes de cette effusion, un bruit semblable à celui d'un violent coup de vent se fit entendre d'en Haut, des langues de feu se posèrent sur les têtes des disciples et ils se mirent à louer Dieu en langues étrangères. Une grande multitude d'Israélites, en partie venus de diverses contrées pour la fête de l'Ancienne Alliance, se réunit autour du lieu qui vit s'épanouir pour la première fois l'Eglise chrétienne, toute resplendissante d'humilité, de gratitude, d'adoration, d'espérance, d'amour fraternel, de zèle missionnaire. Pierre annonça, avec démonstration d'esprit et de puissance, que Jésus le crucifié était ressuscité, qu'il s'était élevé au ciel, qu'il venait de répandre l'Esprit saint promis par les prophètes, qu'il était bien le Christ, — et dès ce jour les apôtres étaient à la hauteur de leur sainte mission, l'Eglise, largement fondée au sein d'Israël.

Ici encore comment méconnaître une magnifique coïncidence ? Tandis qu'au 2d jour des Azymes le sacrificateur présentait la gerbe des prémices de la moisson de l'orge, la plus précoce des céréales, à la Pentecôte, chaque père de famille devait apporter au Temple deux pains de froment, pour qu'ils fussent offerts à l'Eternel comme prémices. Ce n'était donc plus une seule gerbe offerte par le sacrificateur au nom du peuple, c'était autant de couples de pains de froment qu'il y avait de pères de famille. Après le dimanche de la Résurrection, où Un seul était ressuscité, devait venir le dimanche de la Pentecôte chrétienne. Ce fut alors, en effet, tout un nouveau peuple qui

[1] Cp. Godet, *Le dimanche*, p. 23 ; Meyer, à Act. 2 : 1 ; 20 : 7.

du sein de l'humanité déchue commença à ressusciter spirituellement autour du Rédempteur, et cette résurrection spirituelle annonçait elle-même la résurrection nouvelle et glorieuse qui doit être un jour le partage de tous les rachetés[1].

[1] Le fondement évangélique de l'institution du dimanche a été remarquablement exposé, mais non sans emphase ni sacerdotalisme, par le pape Léon-le-grand (440-461). Dans une lettre écrite à Dioscore, évêque d'Alexandrie, il lui recommande d'ordonner les prêtres le jour du dimanche, « consacré par de si grands mystères dans les dispensations divines que tout ce qui a été constitué de plus glorieux par le Seigneur l'a été dans la dignité de ce jour. » Puis il dit : « En ce jour, la création a commencé. En ce jour, par la résurrection de Christ, la mort a été détruite et la vie a commencé. Ce jour-là, les apôtres prennent du Seigneur la trompette pour annoncer l'Evangile à toutes les nations, et ils recoivent le sacrement de la régénération pour le porter dans le monde entier. En ce jour, comme l'atteste le bienheureux évangéliste Jean (20 : 21), les disciples étant assemblés et les portes fermées, lorsque le Seigneur entra, il souffla sur eux et dit : Recevez le Saint-Esprit. Les péchés de ceux à qui vous les pardonnerez où à qui vous les retiendrez, seront pardonnés ou retenus. (v. 22.) En ce jour enfin arriva le Saint-Esprit promis aux apôtres par le Seigneur. (Act. 2: 1 ; Jean 14: 16; 16 : 17.) Il nous a été ainsi insinué et transmis, comme par une règle céleste, que ce jour, où sont réunis tous les dons de la grâce, est aussi celui où nous devons célébrer les mystères des bénédictions sacerdotales. » Ep. IX. *Patrologie latine* de Migne, LIV, p. 626.

VARIÉTÉ

La fête des Pourîm.

On sait que dans le livre d'Esther le nom de la fête des *Pourîm* est expliqué par le fait que Haman aurait jeté le *pour*, « c'est-à-dire le sort » (*gorâl*), pour savoir à quelle date il devait fixer le massacre général des Juifs (Esth. IX, 24-26; comp. III, 7). On sait aussi que cette explication a paru « plus que suspecte » à plus d'un critique, soit parce qu'elle ne rend pas suffisamment compte de la terminaison du pluriel *pourîm*, soit surtout parce qu'il n'existe en aucun dialecte de la langue des Perses un mot quelconque ressemblant à *pour* qui signifie « le sort. » En effet, le mot *pâré* auquel on en a appelé veut dire la partie, la part, et non le sort; et si l'on comprend sans peine qu'un mot qui signifie « sort » puisse acquérir le sens dérivé de « part » ou de « portion » (comp. l'allemand *loos* avec le français *lot*), il ne s'ensuit pas qu'à l'inverse on puisse octroyer le sens de « sort » à un mot qui signifie la portion.

Cela étant, on en est venu à conjecturer que la fête des *pourîm* était une institution d'origine étrangère, dont le nom aurait été interprété arbitrairement pour le mettre tant bien que mal en relation avec la légende juive de la reine Esther. Cette conjecture a fait son chemin, grâce surtout à l'autorité de feu P. de Lagarde et à sa monographie de 1889 (« Purim. Ein Beitrag zur Geschichte der Religion »). Partant du fait que dans les LXX se trouve la leçon φρουραι, avec la variante φουρδαια, le célèbre orientaliste de Gœttingue avait cherché à établir que la fête juive des Pourîm était issue de la festivité persane du *Farwardîgân*, appelée φουρδιγαν par Ménandre, auteur byzantin du VIme

siècle. C'était chez les Perses la fête des Morts, ce qui ne l'empêchait pas d'être une fête joyeuse. Elle se célébrait les derniers jours de l'année, c'est-à-dire à l'approche du printemps.

« Cette combinaison, disait déjà E. Reuss[1], est spécieuse, mais elle ne suffit pas. » Ce qui la rend sujette à caution, ce n'est pas seulement la raison invoquée par le théologien de Strasbourg, à savoir qu'on a quelque peine à s'expliquer comment la fête empruntée aux Perses a pu être mise en rapport avec le « roman » d'Esther. Elle fait naître d'autres scrupules encore. Entre les deux fêtes, celle des Perses et celle des Juifs, la ressemblance est assez lointaine. Pareillement, entre le mot *farwardîgân* et les formes grecques φρουραι (qui est la leçon du texte traditionnel des LXX) et φουρδαια (variante qu'offre la recension de Lucien), la parenté ne semble pas des plus proches. Qui vous garantit d'ailleurs que la forme qui seule a prévalu, celle du texte hébreu, *pourîm*, ne soit pas la plus ancienne ? Et puis, est-il bien sûr que l'interprétation donnée du mot *pour* par le narrateur juif soit aussi « arbitraire » qu'on veut bien le dire ? que sa traduction par l'hébreu *gorâl* repose sur une pure invention ? De Lagarde lui-même, dans un article des *Göttinger Gelehrten Anzeigen* de 1890, a fini par reconnaître que sa théorie concernant l'origine de la fête et du nom de Pourîm n'était pas au-dessus de toute contestation.

Il est certain que le mot *pour* ne s'explique d'une manière satisfaisante ni par l'hébreu ni par le persan. Mais pourquoi ne pas chercher ailleurs ? La clef de l'énigme ne se trouverait-elle pas peut-être en Babylonie ? Telle est la question que s'est posée un jeune assyriologue allemand, M. H. Zimmern, privat-docent à Halle. Il a déposé le résultat de ses recherches dans un très intéressant article de la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* de l'année dernière (fascicule I, p. 157-169). On nous saura gré d'en donner ici un aperçu.

[1] *La Bible.* Ancien Testament, VIIme partie (*Littérature politique et polémique*), p. 292. Il est vrai qu'au moment de publier ce volume de sa *Bible*, M. Reuss ne connaissait encore la conjecture de Lagarde que par un premier travail publié par celui-ci dans ses *Gesammelte Abhandlungen* de 1866.

1. Il est à peu près certain que le mot פּוּר est d'origine *sémitique*. De Lagarde lui-même a fort bien établi par la philologie comparée que *poûr* provient d'une forme plus ancienne et plus dure qui avait un *h*, et encore plus anciennement un *kh* (ח), pour seconde radicale, et qu'il faut le rapprocher du mandéen פּוּהרא, « repas, » auquel correspond le syriaque פּוּחרא, qui a le même sens. Or il existe en assyrien une racine פּחר qui est très fréquemment employée au piel dans le sens de « rassembler. » Non moins fréquent est le substantif correspondant, qui signifie tantôt l'ensemble, tantôt l'assemblée. On ne saurait douter, dès lors, que l'araméen *pouhrô* ou *poukhrô*, « repas, » ne soit le même mot que l'assyrien *poukhrou*, « assemblée, » avec la seule différence qu'il est pris dans une acception plus spéciale; comp. le latin *coena* (= κοινή), *convivium*, et l'allemand *Mahl*. Il est permis de conclure de ce qui précède que le mot פּוּר signifie proprement une assemblée, et plus spécialement une « assemblée où l'on mange et boit. »

2. Le mot *pour* trouvant son explication la plus plausible en assyrien, il est légitime de se demander si le prototype de la fête des *pourîm* ne se retrouverait pas dans quelque fête babylonienne. Car le sol perse où paraît avoir pris naissance la fête des *pourîm* devait être imprégné d'éléments babyloniens. Or il se trouve que la fête la plus saillante du calendrier babylonien est celle du *Zagmouk*, c'est-à-dire du « commencement de l'année, » laquelle se célébrait avec éclat au printemps, les premiers jours du mois de *nisan*. Mentionnée déjà dans des inscriptions qui remontent à près de trois mille ans avant notre ère, elle acquit une importance nouvelle au temps de l'empire néo-babylonien, à partir de Néboukadnéçar. C'était une solennité joyeuse, en l'honneur du dieu *Mardouk* (Merodach) dont le temple *Esaghil*, à Babylone, était le théâtre principal de la fête. Dans l'idée des Babyloniens, le moment capital de celle-ci consistait en une *assemblée* des dieux, réunis sous la présidence de Mardouk aux fins de fixer les *destins* du roi et de tout le pays durant le cours de la nouvelle année. Les dieux étaient censés s'assembler dans un local particulièrement sacré de l'Esaghil, portant le nom sumérien de *doukou*, « la salle magni-

fique ; » de là, sans aucun doute, le nom de Mardouk : « Fils de doukou. » Cette salle des destins était elle-même située dans un local plus spacieux, désigné sous le nom également sumérien d'*Oubshoughina*, qui signifie le « lieu de l'assemblée ; » *oughîn* étant l'équivalent sumérien de l'assyrien *poukhrou*. Il est permis d'en inférer que ce dernier mot, soit son équivalent, était devenu un terme technique servant à désigner l'assemblée annuelle où les dieux fixaient les destins de la nouvelle année.

3. Cette « salle magnifique » dans le « lieu de l'Assemblée » du temple d'Esaghil n'était cependant qu'une copie visible du vrai *doukou* et du vrai *oubshoughina*, situés, pensait-on, dans un lieu mystérieux, du côté de l'orient, au-dessous de la « montagne » mythologique « du Soleil levant. » C'est là, en réalité, que les dieux passaient pour s'assembler au commencement de chaque année à l'effet de fixer les destins sous la présidence de Mardouk. La fête dans le temple n'en était que la représentation terrestre. — D'un autre côté, les Babyloniens avaient reporté au commencement des temps ce qui était censé se passer chaque printemps, au commencement de l'année ; car Mardouk, le dieu du soleil levant et du soleil printanier, était aussi le dieu de la création. La légende cosmogonique babylonienne nous apprend qu'avant la création proprement dite eut lieu, dans le mythique *oubshoughîna* et sous la présidence de Mardouk, une assemblée des dieux, un *poukhrou*, où fut fixé le *destin* de Mardouk, à savoir qu'il vaincrait Tihâmat, le principe des ténèbres, et mettrait en œuvre la création du ciel et de la terre. Mardouk lui-même est orné de l'épithète : *moukin poukhri sha ilâni*, « celui qui institue le poukrou des dieux. » De plus, il est dit expressément que ce *poukhrou* initial fut pour les immortels l'occasion d'un copieux *festin*.

4. Si, comme on peut le supposer, il existe une connexion entre la fête de réjouissance des Pourîm et celle du Zagmouk babylonien, la glose : *c'est-à-dire le sort*, par laquelle le mot *poûr* est expliqué dans Esth. III, 7 ; IX, 24, perd le caractère « arbitraire » et « plus que suspect » qu'elle avait revêtu aux yeux de nombre de critiques. Sans doute l'hébreu *gorâl* n'est

pas l'équivalent exact de *poûr*. Il n'en est pas moins vrai que le principal objet du *poukhrou*, c'est-à-dire de l'assemblée des dieux, était bien de fixer les « sorts » pour la nouvelle année. Il ne serait même pas impossible que du sens primitif, « assemblée (où l'on tire au sort), » soit née la signification dérivée de « sort. » — Ainsi s'expliquerait le plus simplement l'emploi du pluriel *pourîm*. Cependant ce pluriel peut s'expliquer aussi par les festins qui caractérisent « les jours des *poûrs* » et qui, sans aucun doute, se célébraient déjà, à l'imitation des dieux, lors du zagmouk babylonien. Peut-être ces repas de nouvel an étaient-ils, comme celui des dieux, accompagnés d'un tirage au sort en vue de l'année qui commençait. — On pourrait objecter à ce rapprochement entre la fête juive et la fête babylonienne que la première n'a pas lieu, comme c'était le cas de la seconde, au mois de *nisan*, mais deux semaines plus tôt, au milieu d'*adar*. A quoi l'on peut répondre, d'abord, qu'il semble ressortir du livre d'Esther lui-même que « les jours des *poûrs* » se célébraient primitivement au mois de nisan ; c'est ce mois-là que Haman fait intervenir le sort ; et ensuite, que si les Juifs en s'appropriant cette fête l'avancèrent d'une quinzaine de jours, ce fut sans doute par égard pour la pâque qui tombait sur le mois de nisan.

5. A ces combinaisons qui lui semblent reposer sur des données suffisamment certaines pour n'être pas taxées de téméraires, M. Zimmern ajoute une hypothèse qui, à ses propres yeux, n'a pas le même degré de probabilité, mais n'en mérite pas moins d'être prise en sérieuse considération. N'est-il pas frappant, dit-il, que le héros du livre d'Esther porte le nom de *Mardokaï*, c'est-à-dire un nom dérivé de celui du dieu *Mardouk* en l'honneur duquel, précisément, se célébrait en toute première ligne la fête babylonienne du nouvel an ? Comment se soustraire à l'idée que dans ce personnage il pourrait bien y avoir une réminiscence, transformée sans doute par la légende juive, de Mardouk, dont il est dit qu'il organise et préside le *poukhrou* de la fête babylonienne de la nouvelle année ? Il y a plus. On a vu tout à l'heure l'étroite relation qui existait entre la légende cosmogonique des Babyloniens et leur fête du nouvel an. La

création était conçue par eux comme étant en quelque sorte la première fête de nouvelle année. N'est-il dès lors pas naturel de supposer que, le jour de l'an, qui était le jour de Mardouk, la légende cosmogonique, où ce même Mardouk jouait un rôle si éminent, était particulièrement présente à toutes les mémoires, qu'elle formait, s'il est permis de s'exprimer ainsi, la péricope de la fête du zagmouk ? Or chacun sait que dans cette légende la lutte entre Mardouk et Tihâmat et la victoire finale du premier occupent une place considérable. Dans la lutte entre Mardochée et Haman et la défaite de ce dernier, autour desquelles tout pivote en définitive dans le drame du livre d'Esther, n'y aurait-il pas un écho de la légende babylonienne ?

En terminant, M. Zimmern pose, sans essayer de la résoudre, la question de savoir si la fête des *pourîm* est issue directement du zagmouk babylonien ou bien si elle en est sortie par des détours. En soi, dit-il, il ne serait pas impossible qu'elle fût née du confluent de deux courants d'idées, l'un babylonien, l'autre persan. Cependant la thèse d'une influence exercée simultanément par la fête babylonienne du *zagmouk* et le *farward* persan lui paraît des plus problématiques.

Nous avons laissé entrevoir que pour M. Zimmern l'histoire d'Esther n'est qu'une pure légende, sans base historique, destinée simplement à expliquer d'une façon plausible l'institution de la fête des Pourîm. L'auteur du roman n'aurait fait qu'adapter à son propos de vieilles traditions, qui auraient été en connexion avec la fête dont il ignorait lui-même les vraies origines, ou avec la fête païenne qui avait servi de prototype à cette dernière. Nous ne saurions, pour notre part, faire aussi bon marché des souvenirs historiques qui ont pu servir de canevas à la broderie du narrateur juif. Mais cela ne nous empêchera pas de reconnaître qu'il y a dans les indications fournies par l'assyriologue de Halle des éléments dont il faudra dorénavant tenir compte.

H. Vuilleumier.

BULLETIN

THÉOLOGIE

C. Bruston. — La Sulammite[1].

« Mélodrame en cinq actes et en vers. » Qu'on ne se méprenne pas sur le sens de ce titre. Il ne s'agit pas, comme il pourrait le sembler, d'une traduction du *Cantique* en vers français. Ce que nous offre le savant professeur de Montauban c'est une étude critique des principaux systèmes d'interprétation de cet énigmatique hagiographe, un exposé de ses propres vues sur le plan, le sens et la date du livre, et une traduction annotée (mais non versifiée) du texte hébreu.

Les lecteurs de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* et ceux de la *Revue chrétienne* savent que ce n'est pas la première fois que M. Bruston fait part au public du fruit de ses études sur cet intéressant et litigieux sujet. Mais il faut lui savoir gré de n'avoir pas gardé par-devers lui ce travail plus étendu et plus complet, nonobstant « l'intérêt peu ardent que le public semble prendre à ce genre d'études. »

Dans son *Introduction* l'auteur, avec raison, ne rappelle que pour mémoire l'ancienne interprétation allégorique. En revanche, il discute avec soin les principales hypothèses qui se sont produites depuis la fin du siècle dernier et entre lesquelles se partagent encore aujourd'hui les commentateurs.

[1] *La Sulammite.* Mélodrame en cinq actes et en vers, traduit de l'hébreu avec des notes explicatives et une introduction sur le sens et la date du *Cantique des cantiques.* — Paris, librairie Fischbacher, 1891, 78 pages.

A l'encontre de ceux qui, à la suite de Herder, considèrent le Cantique comme un *recueil de poésies* distinctes, sans lien entre elles, — ainsi en dernier lieu M. Reuss et, tout récemment, M. Cornill, — il fait valoir l'*unité*, le *caractère dramatique* et la *moralité* du poème. Nous ne pouvons que souscrire des deux mains à cette démonstration.

Nous sommes également d'accord avec lui quant aux critiques qu'il fait subir aux diverses formes qu'a revêtues le système *dramatique*. Il montre fort bien l'absolue insuffisance de la théorie qu'il appelle l'*hypothèse du roi*. C'est celle de Delitzsch et consorts, qui ne statuent que deux personnages principaux et reviennent à l'idée que la Sulammite aime le roi Salomon. Ce qui les a déterminés à élaborer cette fantastique hypothèse de la fille des champs s'enflammant d'amour pour le roi polygame, devenant son épouse et finissant par l'entraîner dans ses montagnes natales, ne serait-ce pas une préoccupation typologique plus encore que des raisons tirées du texte ?

M. Bruston fait très bien ressortir aussi les difficultés auxquelles se heurte, chez la plupart de ses représentants, l'hypothèse dite *du berger*, c'est-à-dire celle qui repose sur l'idée, ou plutôt sur le fait, que la Sulammite aime un berger de son pays et repousse énergiquement les avances du roi. Les uns, comme M. Renan et en dernier lieu M. Œttli, professeur à Berne, font apparaître le berger sur la scène dès les premiers « actes, » dans le palais même de Salomon ; — ce qui est par trop invraisemblable. D'autres, avec Ewald, pensent qu'il n'entre en scène qu'au dernier acte, à Sulem. Cette opinion est préférable sans aucun doute. Seulement, une grosse difficulté demeure. C'est la scène du mariage de Salomon, III, 6 — V, 1 (le 3e acte selon le plan de M. Bruston). Son mariage avec qui ? avec la Sulammite ? Il peut le sembler au premier abord. Mais si la Sulammite y consentait, où seraient sa fidélité au berger et son courage ? Que deviendrait la moralité de la pièce ? Et pourtant il est bien question d'un mariage réel et d'un mariage auquel l'épouse donne son plein consentement. Il faut lire les pages où M. Bruston expose et discute les diverses tentatives faites pour tourner ou lever cette pierre d'achoppement. Chemin faisant il fait justice et de l'étrange invention de M. Stickel (*Das Hohelied*, 1888), qui, le moment psychologique venu, substitue à Salomon et à la Sulammite un autre berger avec sa bergère (pages 25 sq.), — et de l'interprétation dite parabolique que M. Godet « a trouvé moyen de

superposer à l'hypothèse du berger, » ce qui permet à l'allégorisme, chassé par la porte, de rentrer par la fenêtre (p. 28 sq.).

La solution de l'énigme est pourtant assez simple. Elle avait été indiquée déjà en 1855 par Hitzig. Ce critique se flattait, dans la préface de son commentaire, d'avoir évincé à tout jamais le prétendu mariage de Salomon avec la Sulammite. Mais les commentateurs subséquents n'y ont pas pris garde. Seul, M. Nœldeke en a tenu compte dans son *Histoire littéraire de l'Ancien Testament.* M. Bruston a le mérite d'être revenu de son côté à cette solution et de l'avoir développée d'une manière claire et conséquente dans son *hypothèse du berger et de la princesse étrangère* (p. 31 et sq.).

Salomon se marie en effet au troisième acte, mais ce n'est pas avec la Sulammite, laquelle ne figure pas dans cet acte-là. L'épouse que le roi, en ce « jour de la joie de son cœur, » appelle « sa sœur, » et qui vient de la région du Liban et de l'Hermon (IV, 8), doit être une princesse étrangère. Et cet acte a pour but d'opposer au tableau de l'amour simple, profond et vrai de la Sulammite pour l'élu de son cœur, le tableau de l'amour superficiel, banal, sensuel du roi Salomon pour telle ou telle de ces soixante reines dont il parlera plus loin (VI, 8).

Cette princesse était-elle phénicienne, fille du roi de Tyr Hiram, comme le suppose M. Bruston en se fondant sur la mention qui est faite du Liban, sur Ps. XLV, 13, et les historiens cités par Tatien et Clément d'Alexandrie ? Il est permis d'avoir des doutes assez sérieux à cet endroit-là. En particulier la preuve tirée du texte si controversé du Ps. XLV est fort sujette à caution ; sans compter qu'on a quelque peine à se représenter la fille d'Hiram faisant le long et pénible détour par le Liban, voire par l'Antiliban, pour se rendre de Tyr à Jérusalem. Nous trouvons aussi M. Bruston par trop optimiste quand, après avoir constaté que l'hypothèse de la princesse étrangère écarte le seul argument sérieux qui ait été allégué contre le système d'Ewald, il continue en disant : « Le drame est alors parfaitement régulier. Quelques détails peuvent demeurer encore obscurs, surtout dans le premier acte, où la délimitation des rôles des divers personnages est difficile à établir d'une manière sûre, » etc. Ce ne sont pas, à nos faibles yeux du moins, *quelques détails* seulement qui demeurent obscurs, ni dans le premier acte *surtout*. Bien des « détails, » d'un bout du drame à l'autre, restent problématiques et le resteront sans doute toujours. Comment en serait-il autrement quand il s'agit d'un livre où l'interprète,

pour le rendre intelligible au lecteur moderne, est obligé de sous-entendre, entre les lignes de l'original tel qu'il nous a été conservé, presque autant de mots qu'il y en a dans les 116 versets du texte? Après quoi nous n'hésitons pas à dire que la forme sous laquelle M. Bruston nous présente le « mélodrame » de la *Sulammite* est pour le moment de toutes les interprétations du Cantique la plus plausible à notre connaissance, celle qui offre le moins d'invraisemblances et d'incongruités.

Quant à l'époque et au lieu de la composition, l'auteur pense avec la plupart des critiques que le Cantique a vu le jour dans le royaume du Nord, pas très longtemps après la mort de Salomon. Sur ce point encore il y a certains « détails » qui demanderaient à être éclaircis et sur lesquels M. Bruston passe peut-être un peu trop légèrement. Des mots comme *appiryôn* (III, 9) et *pardès* (IV, 13), des constructions d'un hébreu aussi mishnique que celles qui se rencontrent dans I, 6; III, 7, donnent pourtant sérieusement à réfléchir.

H. Vuilleumier

Ernest Combe. — Un roman sur saint Paul[1].

Conférence faite en 1891 sous les auspices de la Société académique vaudoise, et que son auteur, M. le professeur Combe, a eu raison de rendre accessible, par l'impression, à un public plus étendu. Le sujet est emprunté à cette littérature si longtemps négligée, aujourd'hui encore presque ignorée du public chrétien cultivé, et pourtant si importante pour l'histoire des premiers siècles de l'Eglise, que l'on désigne sous le nom d'*Actes apocryphes des Apôtres*. Il s'agit des *Actes de Paul et de Thècle* que l'on doit, selon Tertullien, à un prêtre d'Asie, et qui, au dire de leur auteur, furent écrits « par amour pour Paul. » Le pauvre homme en fut mal récompensé, puisque cet écrit entraîna sa destitution. Non pas qu'on lui fît un crime d'avoir composé un roman sur l'apôtre, mais à cause de la tendance que recélait sa composition. Son but était en définitive d'exalter la continence, la virginité, dans le personnage de cette jeune fille d'Iconie, enchaînée aux paroles du missionnaire chrétien et subissant le mystérieux attrait de sa personne. Le conférencier nous montre dans ce roman les germes d'une déviation ascétique qui ne devait pas tarder à porter des fruits malsains

[1] Lausanne. Georges Bridel et Cie, éditeurs (1892). — 39 pages.

dans cette même Eglise qui avait commencé par désavouer le romancier. En même temps, le sujet a fourni à M. Combe l'occasion d'établir un curieux parallèle entre cette légende pieuse du second siècle et certaines tentatives modernes (par MM. Renan et H. de Bornier) d'introduire un élément romanesque dans la vie du vaillant et austère apôtre des Gentils. De quel côté se trouve, je ne dis pas le plus de talent littéraire, mais le plus de tact religieux ? Le lecteur jugera.

V.

Paul Chatelanat. — La préexistence du Christ [1].

Cette brochure, à laquelle nous rendons avec plaisir le témoignage qu'elle est écrite *sine ira* sinon *sine studio*, est assez difficile à apprécier. La difficulté ne tient pas tant à la force ou à la nouveauté des arguments invoqués, contre la prétendue « théologie nouvelle », en faveur du théologoumène traditionnel indiqué dans le titre. Ce qui met la critique dans l'embarras, c'est plutôt la question de savoir exactement à quel genre d'écrit elle a affaire.

C'est à un « Système » que l'auteur s'attaque, à une certaine christologie, à une conception théologique par conséquent. Cependant il annonce que son « Etude » n'est « *pas* un traité de théologie, *mais* le témoignage d'un croyant. » Et en effet, il ne discute guère en théologien le « système opposé à la préexistence » dont l'exposé très sommaire fait le sujet de son premier chapitre. Il prétend « s'en tenir au témoignage de Jésus-Christ et des apôtres, tel qu'il est contenu dans l'Ecriture Sainte », ce qui l'amène, dans son chapitre II, à « relever la pensée maîtresse des plus importants d'entre les textes » des Synoptiques, de saint Jean et de saint Paul (y compris l'épître aux Hébreux) « relatifs à la préexistence ».

Malgré son dessein de parler en simple croyant, il ne tarde pourtant pas à faire l'expérience qu'il est impossible, pour un croyant « qui a cherché à se rendre compte de sa foi », surtout quand cette « foi » porte sur un sujet aussi métaphysique, de ne pas faire quelques incursions dans le domaine de la théologie. Déjà son exégèse est beaucoup plus théologique, plus dogmatique, qu'il ne paraît s'en douter. Il veut « ne s'adresser qu'à l'Ecriture Sainte

[1] Lausanne, Georges Bridel & Cie, éditeurs, 1892. — 31 pages.

pour y trouver la vérité, avec le secours de l'Esprit de vérité, » et ne se rend pas compte à quel point, nonobstant son très sincère désir d'être simplement scripturaire, ses interprétations, ou celles des auteurs qu'il cite, sont influencées par ces « systèmes des docteurs postérieurs à l'âge apostolique », ces symboles des anciens conciles, qu'il déclare respecter mais auxquels il est « résolu à ne point s'asservir ». Et les autorités dont il se réclame de préférence, les vénérés professeurs aux enseignements desquels il lui a été, dit-il, particulièrement doux de revenir, les Samuel Chappuis, les Rodolphe Clément, c'est bien évidemment à titre de théologiens, de penseurs chrétiens, et non de simples croyants, qu'il les fait intervenir dans le débat?

Mais, une fois entraîné sur le terrain théologique, — ce qui était inévitable, puisque la matière traitée est théologique de sa nature, — il eût valu la peine, semble-t-il, d'entrer davantage dans le vif et au cœur même du sujet, d'en aborder résolument les difficultés. Pour cela il eût été préférable sans doute de ne pas s'en tenir à l'étude analytique de quelques textes égrenés et de ne pas isoler le point spécial de la préexistence de la question christologique dans son ensemble. Il eût été bon aussi de préciser davantage, de se demander par exemple quel est exactement le *sujet* de cette préexistence « réelle et personnelle », ce que pouvait bien être ce *moi, existant* déjà réellement *avant* la naissance de *l'homme-dieu* qui a paru sur la scène de l'histoire dans la personne concrète du Christ. Surtout, il semblait indiqué par les circonstances de discuter la question telle qu'elle se pose aujourd'hui, et non telle qu'elle pouvait se poser il y a trente ou quarante ans. N'est-ce pas d'une école « nouvelle », d'une théologie « nouvelle » qu'il s'agit? « Ne nous propose-t-on pas — c'est M. Chatelanat qui parle — aujourd'hui des vues christologiques que personne, il y a une trentaine d'années, n'enseignait, je dirai presque ne connaissait, dans nos Facultés, soit nationales soit libres? »

Heureusement, dirons-nous, oui, heureusement le réveil de la foi évangélique a été suivi — enfin! — dans notre pays d'un réveil des études théologiques. Elles sont sorties de cet état de stagnation, de piétinement sur place, pour ne pas dire de recul, auquel elles se sont trouvées réduites pendant toute une génération par suite de nos querelles politico-ecclésiastiques et de nos préoccupations presque exclusivement pratiques. Les questions qui, ailleurs, remuaient depuis longtemps les esprits et que nous ne faisions que

suivre de loin, commencent à se poser aussi chez nous, dans les milieux chrétiens, parmi les croyants qui éprouvent un besoin, non seulement d'intelligence mais de conscience, de se rendre compte de leur foi en Jésus-Christ. Cela ne va pas, évidemment, sans quelque trouble ni même sans quelques « imprudences ». Mais, qu'on veuille bien le croire : ce n'est pas l'amour des choses « nouvelles », c'est l'Ecriture, ce document de la révélation, je dis plus, c'est Dieu lui-même qui les propose, les impose à notre esprit, ces problèmes les plus grands, les plus hauts qui puissent occuper la pensée chrétienne. Aussi sommes-nous pleins de confiance en face de notre avenir théologique. Aux craintes que la situation inspire dans sa « conclusion » à l'excellent pasteur de l'Eglise libre de Lausanne nous répondons : *Angst machen gilt nicht!* Nous n'avons pas peur, car : *immanou El !* Son Esprit est là pour nous diriger, les uns et les autres, dans toute la vérité pourvu que nous nous laissions affranchir, éclairer et conduire par lui, nous souvenant que nous n'avons aucun pouvoir contre la vérité, que nous n'en avons que pour la vérité. Et si la sincérité théologique nous faisait un devoir de ne plus parler de la *déité* du Sauveur, nous n'en professerions pas moins, nous n'en professerions que plus hautement notre foi en sa *divinité;* car, en tout état de cause, il est et demeure pour nous l'image du Dieu invisible, la suprême manifestation, dans une vie humaine idéale, de la pensée et de la volonté divines ; le Κύριος, non pas « découronné », mais au contraire couronné de gloire et d'honneur, et qui seul peut sauver parfaitement ceux qui, par lui, s'approchent de Dieu.

Plus qu'un mot. C'est au sujet de Vinet, que l'auteur de notre brochure fait entrer en ligne, à propos de l'épître aux Colossiens, comme « un interprète dont la nouvelle école ne contestera pas la compétence. » Il doit pourtant savoir que si la « nouvelle école » se réclame de Vinet, ce n'est pas en qualité d'exégète et de critique non plus que comme dogmaticien. Ni l'érudition philologique et historique, ni l'esprit systématique n'étaient son fort. C'est par la méthode qu'il a été un initiateur. D'ailleurs, Vinet n'a pas eu le temps de dire son dernier mot. Hétérodoxe comme il l'était notoirement en ce qui concerne l'œuvre de Christ, est-il bien sûr qu'il fût toujours resté d'une orthodoxie immaculée en ce qui concerne sa personne?

V. R.

FRÉD. SCHLEIERMACHER. — LA FÊTE DE NOEL, traduite par D. TISSOT [1].

La *Weihnachtsfeier* occupe dans l'histoire de l'évolution religieuse et théologique de Schleiermacher une place qui dépasse de beaucoup en importance celle qu'elle remplit matériellement dans le recueil de ses *Œuvres complètes*. Celles-ci, même abstraction faite des lettres, ne forment pas moins de vingt volumes, de 500 pages en moyenne. L'opuscule en question ne compte guère plus de soixante pages dans le premier volume des « Œuvres relatives à la théologie. » Mais ces soixante pages font époque dans la vie du grand penseur et par là, indirectement, dans la vie religieuse de sa génération. Avec les *Discours sur la religion* (1799) et les *Monologues* (1800), la *Fête de Noël*, composée à Halle vers la fin de 1805, forme une trilogie qui marque la transition du philosophisme au christianisme. Mais tandis que dans les Discours et les Monologues Schleiermacher, pour parler avec M. Tissot, « en était resté à une religiosité pleine de sentiment, mais fort vague, » ici, dans le Dialogue sur Noël, il fait un pas de plus et « marche droit vers le Christ et la Rédemption. »

Occupé à cette époque de son admirable traduction de Platon, Schleiermacher a emprunté au philosophe athénien sa forme de prédilection, celle du dialogue. « Grâce à cette forme, dit à ce propos M. Goy dans ses beaux articles sur Schleiermacher (Revue de Strassbourg de 1868), grâce à cette forme et aux libres allures de la conversation, on peut aborder vivement et familièrement le sujet le plus grave, l'examiner sous les faces les plus intéressantes, sans prétendre l'épuiser comme dans une exposition scientifique. »

L'auteur nous transporte au milieu d'un cercle choisi de parents et d'amis, hommes, femmes et enfants, réunis autour du traditionnel arbre de Noël. On échange les cadeaux d'usage et une conversation, où la gaieté se mêle agréablement au sérieux, ne tarde pas à s'engager. Un propos tenu par la fille de la maison, la jeune Sofie, (et non *Sosie*, comme persiste à l'appeler le traducteur français), donne lieu à des réflexions intéressantes, spirituelles, parfois un

[1] *La fête de Noël* par Frédéric Schleiermacher. Dialogue traduit par D. Tissot. Paris, librairie Fischbacher, 1892 — 118 pages.

peu subtiles sur divers sujets tels que l'éducation religieuse, la piété catholique et celle des Frères moraves, les rapports entre la religion et les beaux-arts, etc. Puis l'entretien se concentre sur la fête du jour. Trois des femmes présentes racontent, l'une après l'autre, de leurs souvenirs de Noël, tandis qu'une quatrième accompagne discrètement ces récits de ses improvisations sur le clavecin et les fait suivre de variations sur des mélodies de cantiques. Les hommes, à leur tour, dans des discours en règle, font part à la société de leur façon de comprendre la signification de la fête. Chacun le fait à sa manière, en se plaçant à son point de vue particulier. Léonard représente le rationalisme, la théologie alors dominante, « aimant, comme s'exprime M. Tissot dans sa remarquable préface, à relever le sens des symboles du christianisme, mais ne voulant pas qu'on appuie sur son histoire, trop peu historique pour servir de fondement à l'édifice. » Après lui, Ernest « prouve que Noël ne signifie que religion, et religion, que naissance du Sauveur, les recherches de l'érudition n'étant rien, car elles pâlissent dans les splendeurs de la vie nouvelle. » Puis c'est le tour d'Edouard, « le représentant de l'école spéculative, qui, alliant les élans du mysticisme aux audaces de la raison, fait sortir du Prologue de Jean une métaphysique qui réconcilie Dieu et l'homme, l'Esprit et l'univers, l'Eglise et le monde. » Sur ces entrefaites arrive un nouvel interlocuteur, Joseph, « qui ne sait que s'agenouiller et adorer. » Il n'est pas venu, lui, pour parler et disserter, mais pour se réjouir d'une joie d'enfant avec « les plus chers, dit-il, de tous ceux qui me sont chers ». Aussi les invite-t-il, pour finir la soirée, à entonner tous ensemble un pieux et joyeux cantique.

On a prétendu, c'est Strauss si je ne fais erreur, que dans les orateurs qui se succèdent Schleiermacher a voulu dépeindre les phases successives de son propre développement, exposer les systèmes qu'il avait lui-même traversés. Cette thèse n'est guère soutenable, et l'on a bien fait de l'abandonner. Est-il plus exact de dire, selon l'épigraphe que M. Tissot a empruntée à F. Nippold, que, à l'exemple de Gœthe, « Schleiermacher avait tiré de sa propre personnalité les divers *moments*, c'est-à-dire les points de vue, représentés par ses personnages », chacun des orateurs mis en scène devant servir à exposer l'un des éléments ou l'un des aspects de sa conception théologique ? J'ai peine à croire que ce fût là l'intention de l'auteur quand, dans une lettre qu'il écrivait à Henriette Herz

peu après la publication de son dialogue, je le vois qualifier de plus ou moins profane (*frivol*) le discours qu'il avait prêté au premier de ses orateurs, le critique Léonard.

Avec M. Tissot et d'autres avant lui, nous croyons qu'« on sera dans le vrai en prenant les paroles d'Ernest comme le prélude des convictions que Schleiermacher a exposées dans sa Dogmatique, dont Jésus le Rédempteur est le centre. » *Ernest* n'était-il pas l'un de ses trois noms de baptême ? non pas, il est vrai, son prénom en quelque sorte officiel, qui était Frédéric, mais bien celui qu'il portait dans l'intimité, celui que lui donnait dès 1808 sa jeune fiancée et dont il signait lui-même ses lettres familières. Mais encore, le but spécial de Schleiermacher, en composant cet opuscule, quel était-il ? Quel était, dans sa pensée, le sens de ce « cadeau de Noël » qu'il offrait au public chrétien et cultivé de son temps ?

Le doute ne semble guère possible si l'on considère la conclusion du dialogue et que l'on tienne compte d'une indication fournie par l'avant-propos de la seconde édition, celle de 1827. S'il est vrai de dire que dans les fameux *Discours* de 1799, Schleiermacher a comme découvert de nouveau l'essence de la religion, et que dans son *Encyclopédie des sciences théologiques* (1811) il a remis en lumière la vraie notion de l'Eglise et celle de la théologie en tant que science de l'Eglise, ne peut-on pas dire aussi que dans la *Fête de Noël* il a voulu montrer, sous une forme concrète, la distinction qu'il importe d'établir entre la religion et la théologie ? L'indépendance relative du sentiment religieux, de la piété chrétienne, de la joie que le cœur éprouve au souvenir de la Bonne nouvelle, son indépendance à l'égard des diverses conceptions intellectuelles du fait évangélique ; la possibilité, par conséquent, pour des personnes d'âge, de sexe, de points de vue différents, de s'unir dans un même sentiment de joie et d'adoration, de rester en bonne harmonie malgré toutes les divergences théologiques : n'est-ce pas là, en définitive, la leçon qui ressort de tout ce dialogue ? Si donc, sous le rapport théologique, Ernest est celui des interlocuteurs dont les conceptions se rapprochent le plus de celles de l'auteur, il n'en est pas moins vrai que c'est dans la figure et le langage de Joseph que s'exprime le mieux l'idée mère de son ouvrage. Et c'est cette idée qui en fait encore aujourd'hui, et aujourd'hui plus que jamais, l'intérêt et la valeur.

Tel est le livre que M. Tissot, l'un des professeurs de l'Ecole de

l'Oratoire à Genève, a essayé de mettre à la portée du public de langue française, de ce même public qu'il a le mérite d'avoir initié déjà, il y aura tantôt trente ans, à l'Introduction à la Dogmatique de Schleiermacher (*Bulletin théologique* de 1863). On lui sera d'autant plus reconnaissant de cette tentative que ce n'était pas une petite entreprise que de faire parler un français intelligible à un auteur aussi foncièrement allemand. C'est même, nous n'hésitons pas à le dire, un vrai tour de force. Le style de la *Weihnachtsfeier* ne brille pas par la simplicité; c'est une prose poétique qui ne se ressent que trop des influences du romantisme. Il ne semble pas d'ailleurs que Schleiermacher fût porté par la nature même de son génie à se servir de la forme littéraire qu'affectionnait le divin Platon. On sent l'effort et la contrainte de l'imitation. Le discours ne coule pas assez de source. Quelle différence, à cet égard, d'avec les *lettres* de Schleiermacher, même celles où il aborde des sujets théologiques ou philosophiques! Il y a plus : les idées, quelque peu recherchées parfois, ne se dégagent pas toujours avec la clarté désirable, et le caractère des divers personnages n'a pas non plus tout le naturel ni surtout le relief voulus. L'auteur lui-même, dans une lettre déjà citée, se reprochait de n'avoir pas marqué assez nettement la différence entre son second et son troisième interlocuteur. « Il est vrai, ajoutait-il, que lorsque j'écrivis le second discours (celui d'Ernest), j'étais particulièrement mal disposé. Et puis, il faut tenir grand compte du fait qu'entre la première idée et la dernière lettre du livre il ne s'est écoulé que trois semaines pendant lesquelles j'étais toujours occupé de mes cours. »

On ne s'étonnera pas, après cela, de rencontrer ça et là du vague et des obscurités dans la traduction française et l'on aurait tort de se laisser arrêter par ces quelques nuages. Quant à l'exactitude, pour autant que nous l'avons contrôlée, elle ne laisse pas grand chose à désirer. Il est rare qu'on se heurte à des phrases où le sens de l'original est décidément manqué, comme c'est le cas, par exemple, à la page 77 dans le récit de l'une des dames de la société: « Enfin, un oncle qui ne craint pas la caricature, offrit (au nouveau-né qui est le héros de ce récit) *le premier bijou de l'avenir, selon l'expression de Campisch*, une paire de lunettes, et il ne se lassait pas de les essayer sur ces grands yeux d'enfant », etc. L'original dit qu'il « apporta même, comme premier objet nécessaire à un futur bellâtre (*als das erste Erforderniss eines künftigen Zierboldes*), pour parler le langage de Campe (*auf Campisch*), une paire

de lunettes.... » En fait de « Campisch », il n'existe sauf erreur que l'honorable famille Campiche, bourgeoise de Sainte Croix dans le Jura vaudois, et je ne sache pas qu'aucun de ses rejetons se soit fait un nom dans les lettres allemandes. Schleiermacher fait malicieusement allusion à Campe, le pédagogue de l'école philanthropique de Basedow, dont le purisme pédantesque non moins que le prosaïque utilitarisme servait volontiers de plastron aux adeptes de l'école romantique. — A la page 111, ce n'est sans doute que par l'effet d'une distraction du traducteur que les mots : « la Parole devenue chair » (*das Fleisch gewordene Wort*) se sont transposés en « la chair devenue la Parole ».

H. V.

DELITZSCH ET VON HOFMANN. — CORRESPONDANCE THÉOLOGIQUE [1].

Ce n'est pas la première fois qu'on donne au public un recueil de lettres échangées entre deux théologiens sur des sujets de leur ressort. Naguère encore, n'a-t-on pas publié la volumineuse correspondance de Dorner et de Martensen ? Mais dans la règle il s'agit de correspondants vivant plus ou moins éloignés l'un de l'autre. Ce qui est plus original et beaucoup plus rare, c'est de voir deux professeurs habitant la même ville, attachés à la même université, membres d'une même Faculté, ayant par conséquent l'occasion de se rencontrer tous les jours, échanger pendant plus de deux ans des épîtres qui deviennent parfois de vraies dissertations. Ainsi faisaient Delitzsch et Hofmann, à l'époque où ils étaient collègues à Erlangen. C'est leur correspondance qu'un de leurs communs disciples, le professeur Volck, de Dorpat, s'est chargé de rendre accessible au public. Delitzsch, qui avait pris l'initiative de ce savant et fraternel dialogue par écrit, en avait du reste lui-même préparé la publication pendant sa dernière maladie. Ses propres lettres n'ont subi que de légères retouches de style et quelques retranchements de passages relatifs à des théologiens encore

[1] *Theologische Briefe der Professoren Delitzsch und von Hofmann.* Herausgegeben, bevorwortet und mit Registern versehen von D. Wilhelm Volck, ordentlicher Professor der Theologie an der Universität in Dorpat. — Leipzig 1891, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 233 pages Prix : 5 M. 60 pf.

vivants. Celles de son correspondant paraissent telles quelles ont été écrites.

Le recueil se compose de 18 lettres de Delitzsch et de 17 d'Hofmann, datées, la première du 5 mars 1859, la dernière du 8 juin 1861; sans compter une lettre écrite par Delitzsch deux ans plus tard, pour dissuader, si possible, son ami de se lancer dans la politique militante en acceptant un mandat de député au *Landtag* de Bavière. A part cette lettre (qui d'ailleurs ne fut pas remise à son adresse parce qu'elle arrivait trop tard pour empêcher ce que son auteur envisageait comme une fatale erreur), toute la correspondance roule sur des questions théologiques. Elle nous reporte de plus de trente ans en arrière, mais elle est loin, pour cela, d'avoir perdu son intérêt et même son actualité.

Ces lettres auront sans doute un attrait particulier pour les lecteurs qui ont eu le privilège de connaître ces deux hommes éminents lorsqu'ils étaient dans la plénitude de leur force et à l'apogée de leur influence. Mais elles ne sauraient laisser indifférent quiconque a profité de leurs travaux ou s'intéresse à l'histoire de la théologie protestante dans notre siècle. L'individualité de chacun des correspondants s'y reflète de la façon la plus caractéristique, en traits plus accentués que dans leurs œuvres écrites pour le public. Quel contraste entre ce dogmaticien sagace, à la dialectique serrée, au langage concis, nerveux, véritable juste-au-corps pour la pensée, qui suit son idée et s'en tient au sujet en discussion sans faire de digressions à droite ni à gauche, et cet exégète qui est tout cœur et toujours avide de s'instruire, qui se laisse aller volontiers au gré de son inspiration du moment ou de sa fantaisie et ne trouve jamais son partenaire assez communicatif, assez explicite! « Tu me fends trop les idées en quatre, écrit-il, et moi je te parle trop par figures. Tu es trop discursif à mon gré, pas assez intuitif, et moi, tu me trouves trop rhétoricien, trop peu rigoureux, pas assez net dans l'expression de mes idées. » Avec cela, et malgré la plus entière, la plus rude franchise de côté et d'autre, malgré des divergences de vues irréductibles sur certains points, quel touchant accord au fond des choses, quelle confiance réciproque, quelle charité vraiment fraternelle! Et de plus, chez Hofmann, quelle patience vis-à-vis de cet ami qui le harcelle de ses critiques, le poursuit de ses objections dans l'ardent et opiniâtre désir de le ramener à un point de vue plus conforme à sa propre manière de comprendre la tâche de la dogmatique et l'autorité de l'Ecriture sainte!

C'est à l'occasion du *Schriftbeweis* et des polémiques extrêmement vives que cette œuvre maîtresse du dogmaticien d'Erlangen avait soulevées, que cet échange de lettres avait pris naissance. L'émoi, la discorde étaient dans le camp luthérien. Plusieurs traitaient d'apostat celui qui naguère passait pour être une des colonnes de l'Eglise. On lui reprochait son infidélité à l'égard de l'Ecriture et des livres symboliques. On lui en voulait surtout de son hétérodoxie à l'endroit du dogme de l'expiation, de ce qu'il prétendait, lui, n'être qu'une « façon nouvelle d'enseigner une vieille vérité. » Ses collègues de la Faculté, sans partager ses vues personnelles, avaient pris noblement sa défense. Delitzsch en particulier, tout en regrettant ses déviations dogmatiques, lui restait profondément attaché, parce qu'il le connaissait assez pour savoir que sa foi et même son luthéranisme étaient demeurés intacts.

Par ce commerce épistolaire il voulait le mettre en demeure de s'expliquer plus clairement vis-à-vis de lui; car, lui disait-il, « tes écrits ressemblent à un texte non vocalisé ». De là venaient des malentendus qu'il fallait absolument dissiper. Les explications confidentielles qu'il sollicitait lui permettraient, espérait-il, de contribuer à cette œuvre d'apaisement, de découvrir un terrain commun où, en dépit des diversités d'opinion, un rapprochement pourrait se produire. En même temps il se flattait sans doute de faire revenir son collègue de quelques-unes de ses « illusions » et de ses *Einseitigkeiten*.

La discussion ne porte pas, comme on aurait pu s'y attendre, sur la doctrine de l'expiation; il n'en est question qu'accidentellement. Toute la première partie de la correspondance tourne presque exclusivement autour de la méthode dogmatique d'Hofmann. Celui-ci soutenait que son *Lehrganze*, son « Système », découlait tout entier, avec une nécessité logique, du « fait de conscience » constaté par lui dans son homme intérieur, celui de la communion personnelle avec Dieu en Jésus-Christ, et que cet exposé systématique de la vérité du salut, qui formait le contenu de sa foi personnelle, trouvait ensuite sa contre-épreuve et sa confirmation dans ce qu'il appelait le *Schriftbeweis*, la « preuve scripturaire », c'est-à-dire dans l'Ecriture conçue comme un tout organique, une unité vivante de nature historique, et interprétée en conséquence. Or Delitzch s'efforce, sans y réussir il est vrai, de faire comprendre à Hofmann que la parfaite concordance qu'il prétendait exister entre son système, soi-disant dialectiquement déduit de sa seule *expérience subjective*, et

la *norme objective* extraite après coup de l'Ecriture, reposait sur une illusion. Cette conformité provenait simplement, d'une part, de ce que le dogmaticien avait introduit dans le prétendu exposé de sa foi personnelle, expérimentale, certains éléments qu'il ne pouvait pas avoir puisés dans son expérience personnelle, mais dont il était redevable à la révélation biblique (ainsi l'histoire de la chute, le monde des esprits, certains détails eschatologiques) ; d'autre part, de ce qu'au moyen de sa façon particulière de manier les textes bibliques et d'administrer la « preuve scripturaire » il avait éliminé du contenu didactique de l'Ecriture ce qui ne cadrait pas avec son système.

Selon Delitzsch, la tâche du dogmaticien consiste à combiner dans son système les deux sortes d'éléments, ceux dont il a la certitude *immédiate* en vertu de son expérience chrétienne et ceux dont il n'est certain que d'une manière *médiate*, sur la foi du témoignage biblique. L'Ecriture tout entière est didactique. Aussi n'a-t-elle pas seulement une autorité *normative;* elle est en même temps *source* de connaissances pour celui qui expose le contenu de la foi. Hofmann, lui, ne pouvait admettre ce dualisme. Il voulait que la dogmatique fût, au sens propre du mot, une *Glaubenslehre*, un système doctrinal n'enseignant que ce qui constitue réellement la *foi* du théologien, ce dont il possède en lui la certitude immédiate en vertu d'une expérience interne. Les choses, dit-il, sur lesquelles je ne puis fonder ma communion avec Dieu, celles qui n'ont pas de rapport à mon salut, je ne saurais les *croire* au sens chrétien du mot, quelque persuadé que je sois d'ailleurs de leur réalité. C'est du mystère de *piété*, et de lui seul, qu'il s'agit dans la dogmatique chrétienne. L'Ecriture, dépôt de la révélation historique et produit organique du Saint Esprit qui a présidé à toute l'hisoire du salut, ne doit servir qu'à *contrôler* l'enseignement du théologien qui expose sous forme scientifique le contenu de sa foi. Et pour que ce contrôle s'exerce conformément aux données mêmes de la révélation écrite, il importe de distinguer avec soin, dans l'Ecriture, ce qu'elle enseigne expressément *(eigens)* de ce qu'elle ne fait que présupposer, ainsi que des conséquences qui découlent de ses prémisses.

Cette discussion méthodologique se poursuit à travers la seconde moitié du volume, mais en alternant avec de longues et vives discussions exégétiques sur les textes de 1 Pierre III, 19 et Eph. IV, 8-10, auxquels Delitzsch attachait une importance majeure comme source de la « doctrine » du *descensus ad inferos*

en tant que victoire du Christ sur le Hadès ; doctrine qu'Hofmann, de son côté, se refusait à y voir enseignée.

Si Delitzsch, dans sa critique du *Schriftbeweis*, avait raison sur la question de fait, en ce sens qu'Hofmann a fait entrer dans son système des *Lehrstücke* qui dépassent manifestement les données de l'expérience de la foi, en revanche il est certain que, pour la question de principe, Hofmann était dans son droit, en postulant pour la dogmatique une source unique et homogène. Il a incontestablement de la foi une idée non seulement plus claire, plus ferme, plus conséquente, mais plus véritablement évangélique que son ami. Pareillement sa conception de l'Ecriture est à tout prendre plus vivante, plus historique; l'attitude qu'il prend à son égard témoigne d'une liberté intérieure plus grande, d'une intelligence plus pénétrante et plus large. Chose d'autant plus remarquable que, par une singulière inconséquence, qui jure avec son sens historique, il était en matière de critique du Canon beaucoup moins émancipé que son collègue.

Sur aucun des points essentiels qu'ils traitent dans leurs lettres les deux amis ne sont parvenus à se mettre d'accord. Ce qui les console et les rassure, c'est que si leur νοῦς a de la peine à s'entendre, ils sont certains du moins de s'accorder dans le πνεῦμα de leur νοῦς. Et n'est-ce pas là, après tout, la chose importante ? N'est-il pas inévitable, comme Delitzsch le dit excellemment dans une de ses lettres, que dès que nous sortons du sanctuaire de l'homme intérieur, « où nous sommes tous un dans l'Unique de qui nous sommes nés » spirituellement, dès que nous essayons d'enchâsser dans les formes de la pensée et du langage ce dont nous sommes certains par l'expérience immédiate de la foi, le oui, prononcé à l'unisson, ne tarde pas à se décomposer pour ainsi dire en oui et en non ? L'entente n'en est pas moins possible dans la mesure où ceux qui diffèrent, non de sentiment, mais de pensée et de langage, se souviennent du sol commun où plongent leurs racines, et à condition qu'en vertu de la charité ils sachent se mettre à la place les uns des autres.

Ajoutons en terminant, pour ceux qui connaissent la fâcheuse réputation dont jouit, non sans cause, le style d'Hofmann, que dans ses lettres le célèbre théologien d'Erlangen écrit un allemand beaucoup moins rébarbatif que dans ses autres ouvrages. La lecture en est même facilement abordable pour quiconque a quelque habitude du patois théologique. V. R.

ARNOLD RÜEGG. — LA CRITIQUE DU TEXTE DU NOUVEAU TESTAMENT DEPUIS LACHMANN[1].

L'auteur de cet essai ne se trompe guère en supposant qu'il s'en faut bien que les résultats acquis en matière de critique textuelle du Nouveau Testament soient entrés dans le domaine commun de la théologie. Sans doute quiconque a suivi un cours et passé un examen sur ce qu'on est convenu d'appeler l'Introduction au Nouveau Testament, a retenu quelques notions sur cette matière et prononce avec le respect qui leur est dû le nom de certains hommes qui s'en sont spécialement occupés. Mais il est entendu que c'est là un domaine à part, un parvis réservé, accessible seulement à une élite d'initiés, et l'on se contente généralement d'une connaissance en gros, d'idées vagues, confuses, souvent erronées sur les principes et les méthodes mis en œuvre, sur l'état actuel de la discipline, sur ce qui a été publié et acquis à la science depuis Tischendorf et son fameux Sinaïticus.

M. Arnold Rüegg, pasteur à Zumikon près Zurich, a donc rendu un excellent service à ses compagnons d'œuvre dans le saint ministère en publiant à leur intention ce petit volume. Son but est de leur aider à s'orienter dans ce domaine. Il désire les renseigner aussi complètement et aussi exactement que possible sur les principales phases de l'histoire de la critique en question, sur les travaux, les découvertes, les discussions, les publications qui ont marqué dans la période demi-séculaire ouverte en 1831 par l'œuvre révolutionnaire de Carl Lachmann et couronnée en 1881 par la mémorable édition du Nouveau Testament de MM. Westcott et Hort. Un chapitre final donne un aperçu des « résultats pratiques. »

Chacun lira ces pages avec un réel intérêt et en retirera jouissance et profit. L'auteur est remonté autant que possible aux sources. Il a eu l'avantage de pouvoir utiliser les richesses du Musée britannique et le privilège d'être aidé des conseils du Dr Hort à Cambridge. Il nous montre à l'œuvre les savants et infatigables promoteurs de la critique, nous décrit les labeurs et les sacrifices qu'ils se sont imposés à la poursuite de leur idéal : créer un texte qui ressemble toujours mieux à celui des originaux. Il les rapproche de nous en les

[1] *Die neutestamentliche Textkritik seit Lachmann. Ein Versuch zur Orientirung.* — Zurich, Orell Füssli, 1892. — VIII et 97 pages grand in-8°. Prix : 3 francs.

faisant parler eux-mêmes, raconter leurs voyages d'exploration, leurs joies et leurs déconvenues, exposer leurs principes quant à l'usage à faire des matériaux accumulés, en vue de perfectionner les méthodes critiques et de rendre à l'Eglise les récits des évangélistes, la pensée des apôtres sous leur forme la plus authentique possible L'ouvrage est bien ordonné et se lit facilement.

On trouve à la fin du volume un tableau synoptique renfermant la liste des manuscrits en onciales et une demi-douzaine des meilleurs manuscrits en écriture cursive, avec indication exacte des sigles, des noms, des lieux de dépôt, de l'âge, du contenu de chaque *codex*, des éditions qu'on en a faites ainsi que des critiques qui les ont collationnés. Les manuscrits découverts depuis 1830 sont marqués d'une croix. Un astérisque distingue les éditions et les collations les plus dignes de confiance.

En fait de « résultats, » nous ne croyons pas nous abuser en disant que M. Rüegg réussira non seulement à instruire et à orienter ses lecteurs, mais à faire comprendre à plusieurs, mieux qu'ils ne l'ont peut-être fait jusqu'ici, l'importance pratique des travaux en apparence si arides dont il s'est efforcé de leur rendre compte. Le moment, d'ailleurs, ne pouvait être mieux choisi puisque d'une part, avec l'édition Westcott et Hort, nous sommes arrivés à la fin d'une période historique, et que, d'autre part, on s'occupe un peu partout, dans nos églises protestantes, de révisions ou de versions nouvelles du Nouveau Testament. A ce point de vue le chapitre où l'auteur vient à parler de la revision anglo-américaine et des discussions provoquées par cette œuvre, si remarquable à tant d'égards (p. 50 sqq.), mérite une attention spéciale.

Nul doute qu'à l'heure actuelle les anglo- américains ne tiennent le premier rang dans ce genre d'études. Quant à nos pays de langue française, leur rôle, dans toute cette histoire, est bien effacé, si même on peut parler de rôle. M. Rüegg trouve pourtant l'occasion de mentionner M. Godet en parlant des adversaires de MM. Westcott et Hort (p. 78.) Il cite aussi, mais comme ne la connaissant que de nom, l'*Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament* publiée par M. Martin en 1885 (p. 59). Peut-être les *Sources du Nouveau Testament* de M. Ed. Mitchell (Paris 1882) méritaient-elles de n'être pas passées sous silence. Quel que soit le jugement que l'on porte sur les deux premières parties de cet ouvrage, lesquelles traitent de l'authenticité et du canon, la troisième, relative à l'histoire du texte, n'est pas « durchaus unkritisch, » comme le dit som-

mairement Holtzmann (*Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament* p. XVI de la 1re édition.) Pour s'assurer du contraire il suffit de savoir que feu Ezra Abbot, professeur à Cambridge (Etats-Unis), avait pris la peine de revoir « sérieusement » cette partie du manuel ainsi que les tableaux qui y sont annexés. Ce qui est certain c'est que ce travail est pour le moment ce que nous avons de moins imparfait sur la matière. Quoi qu'il en soit, ceux de nos jeunes théologiens, pasteurs ou étudiants, qui lisent l'allemand feront bien de compléter Mitchell par Rüegg.

R.

F. et E. Thévoz et Ph. Bridel. — La palestine illustrée. Seconde série [1].

La première série de la *Palestine illustrée* nous avait conduits de Jaffa à Jérusalem et de Jérusalem à Hébron, en passant par Jéricho, la mer Morte, Marsaba et Bethléhem. Les deux volumes de cette seconde série nous font parcourir le reste du pays en deçà du Jourdain, depuis Gaza jusqu'au Liban. Nous visitons successivement l'ancien pays des Philistins, les monts et vaux de la Judée et de la Samarie, la côte maritime depuis Césarée jusqu'à Sidon (tome III); de là, nos guides nous ramènent en Galilée pour nous conduire de Nazareth au lac de Tibériade et aux sources du Jourdain, et après une excursion à Damas et à Ba'albek, nous faire reposer sous les cèdres du Liban (tome IV).

Nous ne répéterons pas ce que nous avons déjà eu l'occasion de dire à deux reprises (mars 1889 et novembre 1890) des grands mérites de cette belle et utile publication si propre à donner une idée vraie de la nature du pays, de ses principaux sites, de ses édifices les plus remarquables, des costumes et mœurs de ses habitants. Planches et texte, ces dix dernières livraisons ne le cèdent en rien aux dix premières. Disons seulement que chaque

[1] *La Palestine illustrée.* Collection de vues recueillies en Orient par F. et E. Thévoz, de Genève, reproduites par la phototypie. Texte explicatif par Philippe Bridel, pasteur à Lausanne. — Seconde série. Tomes : III et IV. Dix livraisons contenant chacune dix vues avec texte explicatif. — Lausanne, Georges Bridel et Cie éditeurs, 1890 et 1891. — Prix : en Suisse, 40 fr.; à l'étranger, 45 fr. Les dix livraisons reliées en 1 vol. 52 fr., en 2 vol. 56 fr.

volume est muni d'une table des matières et qu'un répertoire alphabétique, ajouté à la fin de l'ouvrage, facilite au lecteur la recherche de certaines données géographiques, historiques et archéologiques renfermées dans les substantielles notices qui servent de commentaire aux photographies.

Il ne nous reste qu'à féliciter collaborateurs et éditeurs d'avoir mené à bien cette entreprise qui leur fait aux uns et aux autres le plus grand honneur, et à les remercier de nous avoir fourni le moyen de faire et de refaire, d'une manière aussi instructive qu'agréable, ce voyage en Terre-Sainte qu'il n'est donné qu'à quelques privilégiés d'accomplir sur les lieux mêmes.

H. V.

R. Leuzinger. — Carte de la Palestine [1].

Les beaux travaux topographiques exécutés par les agents du *Palestine Exploration Fund* ont donné à la cartographie des pays bibliques une nouvelle impulsion en même temps qu'une base plus sûre. Aux différentes éditions de la carte anglaise est venue s'ajouter il y a deux ans la *Neue HandKarte* du Dr Hans Fischer, publiée d'abord dans la revue de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine, avec le concours du professeur Herm. Guthe de Leipzig (v. Revue de théol. et de phil. 1890, p. 529).

A son tour, un de nos meilleurs cartographes suisses, M. Leuzinger, a fait imprimer récemment chez J. Schlumpf (successeur de Wurster, Randegger et Cie) à Winterthour, la *Biblisch topographische Karte* que nous avons sous les yeux. Elle va du Nahr el-Litani au nord, jusqu'au Ouady es-Séba et à l'extrémité méridionale de la mer Morte au sud, et s'étend à l'est du Jourdain jusqu'à une quarantaine de kilomètres de cette rivière, c'est-à-dire jusqu'à Déra'at (Edreï) et Amman (Rabbath-Ammon). Moins étendue, moins complète, moins chargée de noms que la carte du Dr Fischer, elle a l'avantage d'être moins fatigante pour la vue et de donner du pays une idée plus plastique. Elle est dressée à l'échelle de 1 : 500000 (au lieu de 1 : 700000) et d'après le système de courbes employé dans les cartes topographiques de la Suisse. C'est dire que le relief est bien marqué.

[1] *Biblisch topographische Karte von Palästina.* Nach den englischen topographischen Aufnahmen.... bearbeitet von R. Leuzinger. — Berne, Schmid, Francke et Co. 1892. — Prix : 2 francs.

On distingue également sans peine les parties cultivées, boisées et marécageuses du pays. Peut-être aurait-il été utile de faire une différence entre les cours d'eau pérennes et les simples ouadys.

Ajoutons que M. Leuzinger a eu pour collaborateur un homme éminemment compétent en matière de palestinologie. Nous voulons parler du Dr Conrad Furrer, pasteur et professeur à Zurich, dont les *Wanderungen durch das heilige Land,* traduites naguère en français par les soins de M. Gustave Revillod, viennent de paraître en une nouvelle édition revue et augmentée de 62 illustrations et de 2 cartes (chez Orell Fussli, à Zurich, au prix de 10 francs).

H. V.

REVUES

Revue philosophique

Octobre 1891.

L. Errera : Sur la loi de conservation de la vie. — *Evellin :* De la possibilité d'une méthode dans les problèmes du réel. II. Le second moment de la méthode. — *Calinon :* Les espaces géométriques. — *Th. Ribot :* Enquête sur les idées générales. — Notes et discussions — Analyses et comptes rendus. — Société de pyschologie physiologique.

Novembre 1891.

A. Fouillée : Les origines de notre structure intellectuelle et cérébrale. I. Le Kantisme. — *Gourd :* Du rôle de la volonté dans la croyance — *G. Tarde :* Etudes criminelles et pénales d'après les publications récentes. -- Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Décembre 1891.

L. Dauriac : Un problème d'acoustique psychologique. — *A. Fouillée :* Les origines de notre structure intellectuelle et cérébrale. II. L'évolutionnisme. — *G. Séailles :* Léonard de Vinci artiste et savant. — *J. Passy :* Sur les dessins d'enfants. — *A. Binet :* Sur un cas d'inhibition psychique. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Janvier 1892.

Dunan : Le problème de la vie. — *B. Perey :* La maladie du pessimisme. — *J. M. Guardia :* Philosophes espagnols de Cuba : F.

Varela, J. de la Luz. — *G. Mouret :* Le problème d'Achille. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Février.

A. Binet : Les mouvements de manège chez les insectes. — *Dunan :* Le problème de la vie (2e article). — *J. M. Guardia :* Philosophes espagnols de Cuba (fin). — *Belot :* Justice et socialisme d'aprés les publications récentes. — Notices bibliographiques.

Mars.

Liégeois : Hypnotisme et criminalité. — *Lechalas :* Le temps, sa nature et sa mesure. — *Picavet :* Le mouvement néo-thomiste en Europe et en Amérique. — *P. Regnaud :* A propos des premiers développements du langage. — *Couturat* et *Frontera :* Sur le problème d'Achille. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques.

Avril.

Charlton Bastian : Les processus nerveux dans l'attention et la volition. — *F. Paulhan :* La responsabilité. — *Pierre Janet :* Le spiritisme contemporain — Analyses etc. — Travaux du Laboratoire de psychologie physiologique : — *Beaunis* et *Binet* : Etude expérimentale sur deux cas d'audition colorée. — *Binet* et *Philippe :* Etude sur un nouveau cas d'audition colorée.

Mai.

G. Mouret : Du sens de l'inégalité. — *F. Paulhan :* La responsabilité (fin). — *Dunan :* Le problème de la vie (3e et dernier article). — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Beweis des Glaubens

Décembre 1891.

R. F. Grau : Humilité et majesté de l'Ecriture sainte (réponse au P. Gust. Schulze). — *Max Reinhard :* La nature de l'humilité chrétienne. — Mélanges.

Janvier 1892.

Grau : Contra Haupt (au sujet de l'autorité de l'Ecriture). — *Grau* : Humilité et majesté de l'Ecriture (suite). — *J. Hornburg :* Les voies de Dieu dans le paganisme classique. — *Z*(öckler) : Le congrès scientifique international des catholiques. — Mélanges.

Février.

Grau: Humilité et majesté de l'Ecriture sainte (suite). — *K. Schmidt:* Le disconrs d'Etienne. — Mélanges.

Mars.

Grau: Humilité et majesté de l'Ecriture sainte (fin). — *M. Reinhard:* La conception chrétienne de la souffrance en face de l'optimisme et du pessimisme. — Mélanges.

Avril.

Th. Meinhold: Quelques observations au sujet de la brochure du Dr Haupt sur l'autorité de l'Ecriture sainte. — *M. Reinhard:* La conception chrétienne de la souffrance (suite). — *Zöckler:* A propos de la question de l'inspiration (le livre de M. Gess). — Publications relatives à la littérature chrétienne antérieure au concile de Nicée. — *Z:* Une apologétique chrétienne (de M. Gretillat). — *Z:* Judaïsme et christianisme (à propos de l'ouvrage historique en 3 vol. de J. F. A. de le Roi sur la chrétienté évangélique et les Juifs).

Theologische Studien und Kritiken

Première livraison 1892.

Achelis: La genèse de la « Théologie pratique. » — *Kittel:* Les sources du Pentateuque dans les livres des Juges et de Samuel. — *Delff:* Encore le 4e évangile et son authenticité. — *Wandel:* Le procurateur romain C. Sentius Saturninus. — *Ritschl:* L'apologétique chrétienne dans le passé et sa tâche dans le présent. — *A. Müller:* יְשׁוּעָ. — *Albrecht:* Deux poésies inédites de Mélanchton. — Bulletin.

Seconde livraison.

Marti: Etudes sur Zacharie. I. L'origine du Satan. — *J. Weiss:* La composition du discours synoptique sur le retour du Seigneur. — *Wendt:* Trace d'une source dans le livre des Actes. — *Hering:* Le « Taufbüchlein » de Luther, de 1523, en particulier la prière typologique qu'il renferme. — *Nestlé:* Act. VIII, 26. — *Buchwald:* Contributions à l'histoire de Luther. — *Le même:* Sermons inconnus deBugenhagen, trouvés dans les bibliothèques de Nuremberg et de Zwickau. — *Bachmann:* Le code des Abyssins. — Bulletin.

Zeitschrift für Krchengeschichte

Tome XIII, première livraison.

Lempp : Antoine de Padoue, sa vie et son œuvre (fin). — *Rocholl :* Le platonisme de la Renaissance. — *Pflugk-Hartung :* Deux lettres papales. — *Bess :* Etudes sur les sources du Concile de Constance, I. — *Gess :* Le duc Georges, l'électeur Joachim Ier et le cardinal Albrecht. — *Kaiser :* La Vulgate de Stockholm, une soit-disant bible de Luther. — *Schleusner :* Les commencements d'un droit matrimonial protestant au XVIe siècle.

Jahrbücher für protestantische Theologie

Première livraison 1892.

E. Tausch : Développement historique de la notion de vie dans l'Ancien Testament et points d'attache de la conception plus profonde du Nouveau Testament. — *R. Löbe :* In scriptorem carminis de Phœnice, quod L. Caecilii Firmiani Lactantii esse creditur, observationes. — *Rich. Kabisch :* Les sources de l'apocalypse de Baruch. — *Franz Görres :* Nouvelles recherches hagiographiques, à propos des travaux de Le Blant et d'Aubé. — *Eug. Kozak :* Revue bibliographique de la littérature biblique apocryphe chez les Slaves. — *L. Paul :* Remarques sur quelques assertions de Paul de Lagarde dans ses « Deutsche Schriften. »

Seconde livraison.

R. A. Lipsius : La doctrine de Luther touchant la pénitence.

Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Première livraison 1892.

Erich Haupt : Règne de Dieu, communauté, église. Leur importance pour la foi et la doctrine chrétienne. — *K. Marti :* La première confession de foi officielle (la Thorah deutéronomique et l'attitude du prophète Jérémie à son égard). — *R. Handmann :* Christianisme et Bouddhisme.

Seconde livraison.

H. von Soden : L'éthique de Paul. — *H. H. Wendt :* La mission intérieure et l'organisation ecclésiastique. — *J. Gottschick :* Etudes sur la catéchétique de Luther. I. Le salut (Seligkeit) et le Décalogue.

Neue kirchliche Zeitschrift.

Première livraison 1892.

Buchrucker : L'ancrage de notre espérance. — *Ed. König :* La dernière instance de la foi biblique. — Confession et nationalité (à propos des empiétements de l'Eglise catholique-grecque dans les provinces baltiques). — *H. Using :* Idée et réalité de l'Eglise.

Deuxième livraison.

Frank : Une crise (au sein du luthéranisme allemand). — *Schlier :* Une confédération (entre adeptes de confessions différentes en vue d'œuvres de charité communes) est-elle conforme ou contraire à l'Ecriture ? — *V. von Strauz u. Torney* : Les miracles dans le Nouveau Testament.

Troisième livraison.

Becker : Georges Neumark et son cantique : « Wer nur den lieben Gott lässt walten. » Portrait de l'époque de la guerre de trente ans. — *Mylius :* Histoire, signification et célébration de la confirmation. — *F. Langheinrich :* La sagesse. Etude de théologie biblique. — *Th. Meinhold :* Les vues de Luther touchant le baptême et l'exposé qu'en a fait Harnack. — *Frank :* Rectification.

Quatrième livraison.

Th. Zahn : Pain et vin dans la sainte cène de l'ancienne Eglise. *Klostermann :* Contribution mythologique à la théologie chrétienne. (à propos du livre de V. von Strauss sur la religion de l'ancienne Egypte). — *A. Hofstätter :* L'ordre d'aller faire de toutes les nations des disciples du Seigneur (Mat. XXVIII, 19) et la portée de cet ordre au point de vue de la méthode missionnaire.

Zeitschrift für praktische Theologie

Première livraison 1892.

K. Budde : Paul Speratus et ses cantiques. — *W. Wrede :* Le prédicateur et son auditoire. — *O. Baumgarten :* Le « christianisme moderne » dans la théologie pratique. — *Spitta :* Sermon sur 1 Cor. I, 18-31. — *Teichmann :* Sermon sur Luc XVII 20. — *Merx :* Allocution (sur Mal. II, 7) adressée aux candidats admis au séminaire homilétique à Heidelberg. — Bulletin.

Seconde livraison.

Hans : Catéchismes augsbourgeois du XVIe siècle. — *Kawerau :* Notes linguistiques sur le petit catéchisme de Luther. — *Teichmann :* Les efforts actuels en vue d'une organisation sociale des paroisses. — *K. Scipio :* Le bon Jésus. Sermon sur Marc X, 17-22. — *Baumgarten :* Sermon de Noël sur Phil. IV, 4, 5. — *Sperl :* Les caisses de prêt de Raiffeisen. Contribution à la théologie pratique. — Bulletin.

Revue du christianisme pratique

Janvier 1892.

R. Allier : Le socialisme chrétien dans l'Eglise protestante d'Allemagne. — *E. de Faye :* Les symptômes d'un esprit nouveau (à propos du nouveau mysticisme de F. Paulhan). — *S. Mathieu :* Les réunions de prière. — *E. de La Harpe :* Chronique du socialisme chrétien en Angleterre. — *P. Minault :* Chronique du mouvement catholique social. — Fragments et extraits. — Bulletin.

Mars.

Ch. Gide : Emile de Laveleye (avec portrait). — *L. Comte :* Le socialisme intégral (à propos de l'ouvrage de M. B. Malon, rédacteur de la Revue socialiste). — *X. König :* Du rôle social des prophètes. III. Jérémie — *Ch. Dubois :* Un grand prédicateur anglais : C. H. Spurgeon. — *P. Barde :* Une société chrétienne d'études sociales aux Etats-Unis. — *R. Allier :* Correspondance.

Revue de théologie et des questions religieuses (Montauban)

Janvier 1892.

H. Bois : Les sociétés pour la culture morale (en Amérique et en Grande-Bretagne). — *D. Benoit :* Le caractère huguenot. — *Ernest Martin* : Deux questions préalables à l'exégèse. — Analyses. — Comptes rendus. — Variétés.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

XIVe volume, Seconde livraison 1892.

Benzinger : L'état actuel des anciens monuments en Syrie et en Palestine. — *A. Socin :* Rapport sur les manuscrits relatifs à la

géographie de la Syrie et de la Palestine qui font partie de la succession du professeur Gildemeister. — *R. Röhricht :* Cartes et plans relatifs à la Palestine. Du VIIe au XVIe siècle (suite). — *O. Kersten :* Les observations du D^r Th. Chaplin sur le climat de Jérusalem. — *W. A. Neumann :* Contributions à la connaissance de la littérature palestinologique. Pour faire suite à la Bibiotheca geographica Palestinæ de R. Röhricht. — Notice géologique. — Extraits de lettres de MM. R. Kiepert, J. Wolf et W. Fell.

Troisième livraison.

Affaires administratives. — *Röhricht :* Cartes et plans (suite). — *G. Schumacker :* La Pierre de Job dans le Hauran (avec gravures). — *G. H. Dalman :* Un nouveau guide hébreu du voyageur en Palestine (le « Moré dèrek » d'Abr. Mos. Luncz, de Jérusalem). — *M. Hartmann :* Le district de Ladkiyé et les « nahiyé » d'Ourdou (au nord de la route allant de Tripolis à Hôms).

Deutsch-evangelische Blætter

publiés sous la direction du Dr Beyschlag, à Halle.

Principaux articles publiés en 1891. Les chiffres romains désignent les livraisons mensuelles.

Etudes bibliques — *P. Kleinert :* Le prophète et ses contemporains, VIII. — *Held :* Les noms de Fils de l'homme et Fils de Dieu, IV. — *Zollmann :* 1 Cor. V et 1 Cor. XV, ou vie sainte et saine doctrine, XII.

Théologie théorique et pratique. — *P. Fischer :* L'enseignement de Luther touchant le pouvoir civil, V. — *Nasemann :* L'influence religieuse et morale de la vie sociale moderne, IX. — *Schild* (aumônier) : L'armée comme pépinière d'une vie nationale, morale et religieuse, XII. — *Bacmeister :* Religion, moralité et question sociale, X. XI. — *Krone :* Un « Physiologus » chrétien du XVIIe siècle (J. Rosenthal), III. — Feu *K.-J. Nitzsch :* Un mémoire inédit de lui (Projet d'un séminaire de prédicateurs pour l'Eglise évangélique des Provinces rhénanes), VII.

Histoire. — *Raydt :* La légende allemande de l'empereur Frédéric II. — *H. Krummacher :* L'écrit de Luther sur la captivité babylonienne de l'Eglise, III. — *Baumann :* Les Vaudois, leur Bible et la question du Codex Teplensis, IV. — *Aug. Werner :* L'ancien et

le moderne unitarisme, IX. — *C. Fey :* Le premier conflit de la théologie protestante (Chemnitz) avec les Jésuites (de Cologne), X. — *R. Weitbrecht :* La guerre de plume entre catholiques et protestants avant la guerre de Trente ans, III, IV. — *L. Paul :* L'attitude de la curie lors de l'érection de la Prusse en royaume, VII. — *Clemen :* A propos du centenaire de la mort de John Wesley, XI. — *Beyschlag :* L'Etat et l'Eglise en Prusse au cours du XIXe siècle, VI. — *K. Geiger :* Jugements catholiques sur la symbolique de Mœhler (le catholicisme allemand d'il y a un demi-siècle), VI. — Feu *E. Herrmann :* Un document inédit de l'histoire ecclésiastique moderne (mémoire dans lequel il expose les motifs de sa démission de président du Conseil ecclésiastique supérieur en 1877), VI. — *K. Geiger :* Les apparitions de la Vierge à Lourdes, I.

Biographie. — *Hartmann :* Michel-Ange, caractère religieux et témoin évangélique, X, XI. — *Kieser :* Herder, héros national, XII. — *Sandberger :* Le cardinal Newman, IX.

Littérature. — *Eberlein :* Le comte Léon Tolstoï et sa « confession », VIII. — *Pahnke :* Ernst von Wildenbruch, poète dramatique, II, III. — *C. Fey :* Un nouveau livre du littérateur catholique Séb. Brunner (Lessingiasis und Nathanologie), VIII.

Questions actuelles. — *Beyschlag :* Le pasteur Ziegler, de Liegnitz, et le consistoire de Breslau, V. — *Le même :* L'autonomie de l'Eglise et la question des professeurs de théologie (deux discours prononcés à Berlin, au synode général de l'Eglise nationale de Prusse), XII. — *Le même :* Doit-il être permis aux Jésuites de rentrer dans l'empire allemand ? I. — *A :* La question des Jésuites, du point de vue politique, III, IV, V. — *X :* Encore « Gott will es » (Revue catholique des missions), VII. — *Amara Pellegrina :* La loi sur les « opere pie » en Italie, II. — *Raffaele Mariano :* La pensée religieuse en Italie (conférence faite à l'Alliance évangélique de Florence et trad. de l'italien), VII.

Chaque livraison renferme une *Chronique ecclésiastique* rédigée par M. Beyschlag.

LE PHILONISME AVANT PHILON

PAR

J.-E. NEEL

Nous ne pensons pas qu'on nous accuse d'exagérer ou de flatter, si nous félicitons bien haut la Faculté de Montauban pour les solides travaux qu'elle a reçus de ses nouveaux docteurs, en échange des diplômes et des bonnets qu'elle leur a conférés. Depuis longtemps elle ne s'était pas vue à pareille fête. L'entrain avec lequel se poursuivent les études ordinaires, et la recherche de plus en plus fréquente des grades supérieurs, prouvent, quoi qu'on en dise, que sur les bords du Tarn l'intérêt pour les questions théologiques ne languit pas. Nous nous sentons d'autant plus libre de dire ces choses que nous n'avons pas étudié à Montauban, et de le dire à cette place que nous avons étudié... à Lausanne.

Sans vouloir apprécier ici les mérites respectifs des dissertations présentées par nos nouveaux docteurs, il nous sera bien permis de dire que M. Henri Bois a déjà témoigné qu'il entend porter dignement le nom, cher à la Faculté et à l'Eglise, dont il est l'héritier. Ses trois thèses en vue des trois degrés théologiques sont trois œuvres qui méritent de rester. La première, pour le baccalauréat, étudie les rapports de la poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs. La seconde, pour la licence, est une exposition critique du système théologique de Frank. La troisième enfin, pour le doctorat, est un *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*[1]. Voilà des titres sé-

[1] Paris, Fischbacher, 1890; in-8°, 412 p.

rieux à l'actif du chargé de cours de la Faculté de Montauban. Les lignes suivantes, consacrées à une rapide analyse du dernier de ses travaux, nous permettront, pensons-nous, de justifier cette conclusion anticipée.

* * *

Quelques mots suffiront à indiquer la nature du sujet choisi par le jeune docteur, et à légitimer le titre de cet article. On sait que la philosophie judéo-alexandrine n'est pas autre chose que le mouvement d'idées qui résulta du contact de la civilisation grecque avec le monde juif, après les conquêtes d'Alexandre, ou en deux mots de l'hébraïsme avec l'hellénisme. La capitale de l'Egypte, fondée par le fils de Philippe, devint le foyer de ce syncrétisme philosophique dont Philon devait être le plus illustre représentant. On sait aussi que le philonisme passe pour avoir exercé une certaine influence, plus ou moins profonde selon les avis qui sont partagés à cet égard, sur la théologie chrétienne des premiers siècles. Si personne n'a sérieusement affirmé que Jésus-Christ lui-même ait subi cette influence[1], il n'est point contesté qu'elle se soit réellement exercée sur plusieurs écrits de la période apostolique, en particulier qu'elle se retrouve dans le prologue du 4me évangile et la doctrine du Logos. Plus encore que les apôtres, les Pères lui ont payé un large tribut. De là l'importance d'une étude approfondie d'un courant d'idées dont il y aurait une manifeste exagération à faire le facteur essentiel de la théologie chrétienne, mais dont l'action sur la pensée religieuse des premiers docteurs de l'Eglise ne saurait être méconnue.

Il était naturel qu'après avoir étudié en lui-même le système du Juif-Alexandrin, Philon, et constaté les emprunts que semblent lui avoir fait les théologiens du premier âge, on recherchât les origines de cet éclectisme bizarre et puissant. A quel moment, sous quelles influences, dans quelle mesure s'est opéré ce rapprochement de la pensée religieuse des Juifs avec la spéculation des Grecs? quand commence ce mouvement d'idées et de doctrines qui devait aboutir au système de celui

[1] Avant-propos, p. 1.

que l'on appelle parfois le premier père de l'Eglise ? jusqu'où doit-on remonter dans l'histoire littéraire des Hébreux pour rencontrer les premières traces d'un contact avec la civilisation hellénique ? Si l'on a su trouver du mazdéisme chez Esaïe, ne trouvera-t-on pas de l'hellénisme dans les parties les plus tardives du canon hébreu, telles que le livre de Daniel, l'Ecclésiaste, les Psaumes macchabéens ? On prévoit tout l'intérêt que comporte la solution de ces questions. Il n'est pas seulement d'ordre scientifique et historique ; il l'est aussi d'ordre théologique, puisque les notions de canon, d'inspiration, d'autorité sont indissolublement liées aux résultats obtenus. On ne saurait trop féliciter M. Bois d'avoir abordé un tel problème dans un esprit de désintéressement scientifique complet, qui n'a rien d'incompatible avec cette foi qui est pour le théologien ce que le goût est pour le critique d'art. On doit aussi lui savoir gré d'avoir nettement circonscrit son sujet. Il a voulu non point « passer en revue toutes les combinaisons d'hellénisme et de judaïsme qui se sont produites en Palestine et dans la dispersion [1], » mais rechercher, dans la mesure du possible et en se bornant au canon hébreu et au canon grec de l'Ancien Testament, les premières manifestations du philonisme avant Philon.

Ainsi conçue, la tâche de l'auteur se divisait d'elle-même en trois parties. Dans une *Introduction historique*, M. Bois rappelle les circonstances qui ont mis en présence les deux facteurs de la philosophie judéo-alexandrine ; dans le *corps de l'ouvrage*, il examine dans quelle mesure l'Ancien Testament nous renseigne sur les premières manifestations de ce contact ; dans une série d'*appendices*, consacrés à l'examen des questions isagogiques et destinés à alléger l'œuvre elle-même, il donne aux résultats de son enquête une base critique exigée par la rigueur de la science historique de notre temps. Nous dirons quelques mots de chacune de ces parties.

* * *

Quelles que soient les objections théologiques ou liturgiques que l'on puisse élever contre le maintien des apocryphes entre

[1] Avant-propos, p. 2.

les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, il reste que leur présence fournit au lecteur, désireux de s'instruire, quelques renseignements sur l'histoire du peuple juif pendant l'intervalle qui sépare les deux alliances, et en particulier sur son développement religieux. C'est cette histoire que retrace à grands traits l'introduction de la thèse de M. Bois. Comment l'hébraïsme devint le judaïsme et comment le judaïsme à son tour entra en contact avec l'hellénisme, tels sont les points de fait qu'il lui importait avant tout d'établir. Sur le premier, peu de mots lui suffisent : la captivité et ses leçons, la privation du culte théocratique et l'institution des synagogues, le retour sous Zorobabel, grâce à l'édit de Cyrus, et l'influence d'Esdras, expliquent parfaitement comment, sous la domination perse, s'accomplit la première de ces transformations. La seconde est imputable à Alexandre et à la conquête macédonienne. C'est d'Alexandre que date l'expansion prodigieuse de la civilisation, non plus hellénique, mais *hellénistique*, aussi peu comparable à la première que le judaïsme asmonéen à l'hébraïsme mosaïque. Selon Plutarque, le fils de Philippe « se crut envoyé de Dieu avec la mission d'organiser tout, de concilier tout dans l'univers [1]. » Pour lui, « l'hellénisation du monde était le but, la conquête de l'empire perse était le moyen [2]. » Rien d'étonnant qu'après la bataille d'Issus (333), la conquête de la Syrie, et l'entrée triomphale à Jérusalem, il se soit facilement laissé persuader qu'il était le Grec qui, au dire des prophéties de Daniel, devait détruire l'empire de Darius [3]. De là sa bienveillance envers le peuple juif ; de là la reconnaissance de ce peuple envers son nouveau maître ; de là enfin l'empressement avec lequel il pénètre, à sa suite, dans cette civilisation occidentale qui con-

[1] Introduction, p. 18.

[2] Page 20.

[3] Ce détail, qui est d'une réelle importance dans la question de la date du livre de Daniel, et d'ailleurs tout ce récit surprenant de l'entrée d'Alexandre à Jérusalem, méritait, nous semble-t-il, une discussion que M. Bois ne nous donne pas dans son livre. En revanche, il y a consacré deux articles publiés dans la *Revue de théologie et de philosophie*, novembre 1890 et janvier 1891, sous le titre : « Alexandre le Grand et les Juifs en Palestine. »

trastait si fort pourtant avec ses habitudes et ses aptitudes spéciales, et se porte en foule dans la capitale de ce nouveau monde où Grecs et Juifs, jouissant des mêmes droits et des mêmes privilèges, devaient en s'associant toujours plus étroitement donner naissance à la philosophie alexandrine.

Mais les Juifs restés en Palestine n'en subissaient pas moins l'influence hellénique. Alexandre et ses successeurs achevèrent par l'établissement de colonies grecques l'œuvre qu'ils avaient inaugurée par la conquête[1]. Alors comme aujourd'hui, « les paysans aspirant à se transformer en citadins », les colons ne manquaient pas, et le contact des deux civilisations n'en était que plus fréquent et plus profond. Il ne fallut rien moins que la réaction macchabéenne pour réveiller en Palestine un patriotisme que l'hellénisation progressive des derniers temps risquait singulièrement d'anéantir. Et encore, M. Bois avoue-t-il que, quelque violente qu'ait été cette réaction, elle ne fut ni universelle, ni absolue. Jusque parmi les rabbins, ces purs entre les purs, l'influence étrangère se fait encore sentir[2]. Gamaliel est versé dans les lettres grecques ; et la lente infiltration de l'hellénisme dans l'hébraïsme devient un de ces phénomènes historiques contre lesquels il est plus facile de protester qu'il n'est possible de les contester.

Les choses, déjà si avancées dans le judaïsme palestinien, le sont bien davantage dans le judaïsme alexandrin. C'est là surtout que s'est exercée dans tout sa puissance l'influence de la civilisation hellénistique, et que s'est opérée, dans toute son intimité, la fusion de la vie intellectuelle, morale, et religieuse des deux peuples. Sous l'empire des besoins commerciaux les Juifs d'Alexandrie apprennent la langue de leur maître ; ils en fréquentent la Bibliothèque et le Musée ; ils y traduisent leurs livres sacrés, et, grâce au bon vouloir des autorités, ils subissent de plus en plus l'ascendant d'une civilisation à laquelle les lient étroitement leurs intérêts et leurs préoccupations. C'est ainsi que se forme peu à peu le mouvement d'idées et le système philosophique auquel Philon devait attacher son nom. Mais, on le voit, c'est bien haut que remontent les antécédents

[1] Introd. p. 28. — [2] Introd. p. 37.

de la philosophie judéo-alexandrine. Bien haut, disons-nous; mais jusqu'où? On prétend que déjà certains Juifs alexandrins du Ve ou du VIe siècle avant Jésus-Christ, en particulier Antigone de Socho, ont été influencés par la philosophie grecque. Les renseignements que nous possédons ne nous permettent pas de rien affirmer à ce sujet avec certitude. Pour « marcher sur un terrain plus solide », c'est au canon de l'Ancien Testament, sous sa double forme hébraïque et hellénique, qu'il faut s'adresser, pour retrouver les premières manifestations de la philosophie judéo-alexandrine, ou si on aime mieux, du philonisme avant Philon.

* * *

« Y a-t-il dans le canon hébreu de l'Ancien Testament quelques traces d'influence hellénique[1]? »

Pour quelques-uns (Derenbourg, Zirkel, etc.) cette influence est philologiquement certaine; et ces critiques relèvent, à l'appui de leur assertion, les grécismes de Daniel et de l'Ecclésiaste. Mais quant à une influence philosophique, c'est dans ce dernier livre qu'il faut surtout la rechercher. Pour plusieurs elle ne saurait être contestée[2] et c'est à l'examen des théories fort ingénieuses qui ont été émises à ce sujet, que M. Bois consacre la première partie de son Essai.

D'après l'Anglais Tyler, c'est le stoïcisme et l'épicurisme qui ont marqué de leur empreinte la pensée religieuse de Kohèlet. Rien d'improbable en ce qui concerne le premier de ces systèmes qui « présente dans son ensemble un aspect oriental » et dont les premiers maîtres furent eux-mêmes, pour la plupart, d'origine orientale (Zénon de Cittium en Chypre, Cléanthe d'Assos en Troade, Chrysippe de Soli en Cilicie)[2]. Quant à des indices plus positifs, Tyler les trouve dans une analogie qu'il établit entre le principe de la morale stoïcienne (vivre conformément à la nature) et quelques passages du chapitre III de l'Ecclésiaste (1-8); entre leur axiome de physique que « le cours des choses dans le monde est comme l'évolution d'une roue », et quelques sentences de Kohèlet qui semblent inspirées par

[1] Essai, p. 52. — [2] Essai, p. 59.

ce principe (I, 5-7); entre le refrain du sage Hébreu : « Tout est vanité », et le déterminisnme de Zénon, etc.... Pour ce qui est de l'épicurisme de l'Ecclésiaste, Tyler le déduit des textes III, 18-22 qui semble nier l'immortalité de l'âme ; V, 17-19 qui affirme une conception matérialiste de l'existence ; XII, 12 qui fait allusion à l'intense activité littéraire dont fit preuve la philosophie grecque après Aristote. Tels sont les arguments du critique anglais. Sans entrer, avec M. Bois, dans le détail de leur discussion, insistons avec lui sur le grand défaut du système de Tyler qui est bien moins de reposer sur des minuties, des arguties, des coïncidences fortuites dans les idées ou dans les mots, ou même de réunir, serait-ce pour les combattre, deux systèmes aussi contradictoires que l'épicurisme et le stoïcisme, mais de rapprocher l'Ecclésiate beaucoup plus des derniers maîtres de ces systèmes, les Marc Aurèle et les Lucrèce, que l'auteur ne peut pas avoir connus, que des premiers, les Zénon et les Epicure, qui, seuls, peuvent avoir raisonnablement influencé la pensée religieuse de Kohèlet. Ainsi que le dit Zeller, il n'est pas impossible que l'Ecclésiaste ait été mis en contact avec la culture philosophique des Grecs; mais il n'est pas non plus possible de conclure avec certitude à une action positive d'un ou de plusieurs systèmes déterminés sur son développement théologique.

Un autre Anglais, Plumptre, plus original et plus ingénieux encore, a cru résoudre l'énigme de l'Ecclésiaste en nous traçant sa biographie conjecturale, prétendant s'installer ainsi « au cœur même de l'œuvre et de l'auteur[1] » et nous fournir « une représentation de ce que pouvaient être les expériences d'un Juif, au milieu de l'hellénisme alexandrin. » Et cette « biographie idéale, » c'est dans le livre même de l'Ecclésiaste qu'il en découvre les principaux éléments. C'est toute une histoire, nous dirions presque tout un roman. Qu'on en juge.

Kohèlet naquit vers l'an 230 avant Jésus-Christ. Fils unique d'un père judéen (IV, 8), il fut élevé dans l'école de la synagogue de sa ville, selon les principes de l'orthodoxie rigide et formaliste de ce temps. Il reçut aussi une instruction manuelle

[1] Essai, p. 84.

et pratique dont il regretta plus tard les salutaires effets (V, 11). Mais arrivé à l'âge viril, brûlé du désir de voir le monde, il se fit rendre des comptes par son père, et selon la coutume, se dirigea vers Alexandrie. Riche et bien posé, il connut la vie de cour avec toutes ses splendeurs, mais aussi avec toutes ses bassesses et ses misères (X, 6, 7, 16, 17, 20). La sensualité raffinée de l'époque ne manqua pas d'exercer sur lui une très forte influence, et il ne fallut rien moins qu'une indigne trahison pour l'arracher « au filet de l'oiseleur » (VII, 26-29). Les lettres et les arts firent une heureuse diversion à son chagrin. La bibliothèque d'Alexandrie n'eut bientôt plus pour lui de secrets, et les sages de la Grèce captivèrent, par leurs mètres harmonieux et leurs sentences philosophiques, l'attention du jeune Juif trop oublieux des austères enseignement de la Thorâ. Mais si le système des stoïciens et celui des épicuriens l'intéressent, il ne tarde pas à en comprendre l'insuffisance, et il passe d'un égoïsme satisfait à un altruisme charitable (VII, 2, 4) qui le console des déceptions de la pensée autant que de celles du cœur. Il éprouve surtout ces premières en fréquentant le Musée où il est admis dans l'auguste compagnie des sages qui ne cessaient d'y discuter. Mais aussi ici il fait l'expérience de l'universelle vanité (IX, 11, 15, 16). Viennent alors les mauvais jours (XII, 1), ceux de la vieillesse et des infirmités, de l'amertume et du dégoût, ceux aussi du regret et du repentir; ses croyances judaïques se réveillent sous l'aiguillon des approches de la mort. Il se tourne alors vers son Dieu, et écrit pour l'instruction des générations à venir le livre étrange que l'on sait, et où les contradictions qui foisonnent ne sont pas autre chose que le heurt des pensées diverses qui se pressent et s'entrechoquent en lui. L'Ecclésiaste est le récit d'un conflit qui ne devait finir qu'avec celui dont l'âme en était le théâtre douloureux [1].

Telle est l'histoire de Kohélet. « Ce tableau vaut-il une preuve? » demanderons-nous avec M. Bois. Il serait téméraire de l'affirmer. Comment tirer d'indications aussi vagues que celles que nous fournit ce livre singulier une biographie qui offre quelque garantie d'authenticité ? « Les mêmes matériaux

[1] Essai, p. 104.

se prêteraient sans trop de difficulté aux constructions les plus diverses[1]. » La tentative de Plumptre n'en est pas moins digne de sympathie et d'intérêt, car si ses vues d'ensemble échappent à toute vérification, il est permis de croire que quelques-unes des idées subsidiaires sur lesquelles repose son système méritent de rester, et contribueront pour leur bonne part à la solution définitive du problème de l'Ecclésiaste.

Cette solution, E. Pfleiderer a cru la trouver dans l'ascendant exercé par la philosophie d'Héraclite sur la pensée religieuse et morale de Kohèlet[2]. C'est surtout l'idée de la mort dans son antithèse avec la vie, commune à ces deux auteurs, qui permet au savant allemand d'affirmer cette influence. Bien des points de détail, particulièrement nombreux dans les chapitres I et III, confirment l'*héraclitisme* du sage hébreu, et ce sont surtout les contrastes dont les passages cités sont l'expression qui en sont, pour Pfleiderer, la preuve irrécusable. Il faut ajouter que Kohèlet ne rappelle Héraclite que pour le combattre, et que, tandis que le philosophe grec, dans une orgueilleuse spéculation, croit pouvoir s'élever à ces hauteurs où toutes les contradictions de la pensée et de la vie s'évanouissent en se résolvant dans une synthèse supérieure, l'Ecclésiaste sait borner ses ambitions intellectuelles (XI, 5) et se contenter des parcelles de vérité qu'il a plu à la Sagesse divine de faire connaître à l'humanité.

Les vues de Pfleiderer ne paraissent pas à M. Bois devoir emporter la conviction. Héraclite est-il donc le seul, parmi les penseurs de l'antiquité, à avoir constaté et déploré l'antithèse de la vie et de la mort ? N'est-ce pas plutôt ici un de ces lieux communs que l'on retrouve chez les sages bouddhistes aussi couramment que chez les philosophes de la Grèce, et desquels il est impossible de conclure avec quelque certitude à une influence réciproque de ceux qui les développent dans leurs traités[3] ? Qu'est-ce à dire, sinon qu'il y aurait une exagération manifeste à tirer des systèmes de Tyler, Plumptre et Pfleiderer, des inductions aussi positives que les leurs au sujet d'une action de la spéculation grecque sur l'Ecclésiaste, et à voir dans

[1] Essai, p. 106. — [2] Essai, p. 109. — [3] Essai, p. 125.

Kohèlet l'initiateur de la philosophie judéo-alexandrine, le premier représentant du philonisme avant Philon.

* * *

Nous nous attarderons moins au canon grec, car la version des LXX, l'Ecclésiastique et la Sapience ont manifestement été composés sous une influence hellénistique. La traduction alexandrine de l'Ancien Testament diffère sensiblement, on le sait, du texte hébreu, et plusieurs ont voulu voir dans ces divergences une preuve des préoccupations métaphysiques des interprètes. Gfrörer[1] impute à ces préoccupations la doctrine des êtres intermédiaires chargés de combler le vide entre le Dieu suprême qui est insaisissable en son immuable essence, et le monde visible qui est le reflet de sa pensée. De là la théorie du Logos, que l'Ancien Testament connaît comme la Parole ou la Sagesse, et qui devait, par la suite, occuper la place d'honneur dans le système de Philon. Un autre savant, Dähne[2], trouve dans les LXX un système complet de judéo-alexandrinisme. La répulsion des traducteurs pour les anthropomorphismes, leur conception des êtres intermédiaires et du monde des idées, prototype du monde réel, en sont les manifestations les plus caractéristiques. Il y a du vrai dans toutes ces remarques. Aussi bien M. Bois ne nie-t-il pas qu'il y ait du judéo-alexandrinisme dans le canon grec de l'Ancien Testament. Ce n'est pas encore toute cette philosophie, c'en est pourtant le germe et le premier épanouissement. C'est ainsi que la « haie sacrée » qui devait préserver les oracles révélés des Juifs de tout contact avec la sagesse hellénique est forcée, et qu'un peu en fait, complètement en puissance, « le philonisme est introduit et accepté dans la place sainte[3]. »

Parmi les écrits que les LXX ajoutent au canon hébreu, le livre apocryphe connu sous le nom d'Ecclésiastique de Jésus fils de Sirach, et la Sapience dite de Salomon méritent, le second surtout, une attention exceptionnelle. Le premier[4], selon M. Bois, n'a subi l'influence judéo-alexandrine que d'une manière occasionnelle et fragmentaire. Dans son ensemble, la pensée

[1] Essai, p. 131. — [2] Essai, p. 142. — [3] Essai, p. 159. — [4] Essai, p. 160-210.

de l'auteur reste juive. Certes, la civilisation grecque lui est familière ; ses voyages et ses études ne lui en laissent rien ignorer ; mais les points caractéristiques du philonisme, en particulier la doctrine des êtres intermédiaires et du Logos, sont trop vagues dans l'écrit du Siracide pour qu'on puisse lui imputer un système complet de spéculation sur les rapports de Dieu avec le monde. La Sagesse est-elle pour lui une hypostase ? se borne-t-il, en parlant d'elle, à une personnification poétique ? On peut affirmer l'une et l'autre chose si l'on s'en tient à des textes isolés. Dans l'ensemble, toutefois, dit M. Bois, il n'y a pas lieu d'attribuer aux expressions de l'auteur une portée métaphysique ; ce qui n'empêche pas d'admettre que, dans l'Ecclésiastique, qui tient le milieu entre les Proverbes et la Sapience, « la Sagesse ait fait quelques pas de plus » vers la limite qui la sépare encore de la doctrine philonienne du Logos.

Cette limite existe-t-elle encore dans la Sapience, et cet apocryphe est-il un produit authentique du judéo-alexandrinisme avant Philon ? On n'en saurait douter après l'étude consciencieuse[1] que consacre M. Bois au livre du pseudo-Salomon. La forme et le fond, tout est grec dans cet intéressant ouvrage : la langue parfois poétiquement rythmée, la méthode allégorique si préconisée à Alexandrie, l'exaltation de la transcendance divine, la paucité des anthropomorphismes, l'identification de la Sagesse avec la Parole, l'Esprit, etc., la personnalité hypostatique de la Sagesse, la doctrine des deux créations, celle du monde intelligible par Dieu, celle du monde visible par le Logos, enfin l'anthropologie (préexistence des âmes) et l'eschatologie (immortalité de l'âme), tout, dans cette œuvre, trahit cet amalgame de judaïsme et d'hellénisme qui caractérisera la philosophie de Philon dont l'auteur de la Sapience doit être reconnu pour le véritable précurseur. Comme son éminent successeur, le faux Salomon nous laisse aux prises avec le double dualisme de Dieu et du diable, de Dieu et de la matière, c'est-à-dire du bien et du mal, du Créateur et de la création. Philon pourra, sans doute, « développer, coordonner, lier », il ne fera, en tout cas, que tirer les conséquences de ce mouve-

[1] Essai, p. 211-311.

ment d'idées dont le contact entre l'hébraïsme et l'hellénisme avait été le signal et le point de départ.

* * *

Les appendices qui forment la dernière partie de la thèse de M. Bois, et qui lui ont peut-être coûté plus de travail que le corps même de l'ouvrage, ne nous arrêteront que quelques instants. Il est en effet inutile de reproduire ici les discussions auxquelles se livre l'auteur pour fixer aussi exactement, ou mieux, aussi approximativement que possible, la date des textes examinés, en particulier de l'Ecclésiastique et de la Sapience, et impossible de résumer les notes critiques sur les passages douteux de ces deux apocryphes. En ce qui concerne le premier[1], après un examen approfondi de l'épilogue et du prologue, M. Bois lui assigne pour compositeur un Juif palestinien, et pour date de composition l'époque comprise entre l'an 280 et l'an 250 avant Jésus-Christ. Cela résulte du fait que « le Siracide a connu personnellement le grand prêtre Simon Ier, » ou Simon le Juste, qui ne saurait, comme on l'a prétendu, être identifié avec Simon II. Quant au traducteur de l'Ecclésiastique, qui était le petit-fils de l'auteur, il est probable qu'il arriva en Egypte, à l'âge de 38 ans, et y publia l'œuvre de son grand-père sous le règne d'Evergète Ier. Tout cela est assez vague. Ce qui concerne la Sapience ne l'est pas moins. La multiplicité des opinions est ici infinie : pour la date, les uns remontent jusqu'à l'an 217, les autres descendent jusqu'à 31 avant Jésus-Christ; pour l'auteur, les noms de Salomon, Zorobabel, Aristobule, Philon lui-même ont été mis en avant. Mais aucune de ces hypothèses « n'est en état de se légitimer. » Tout ce que l'on peut dire, avec M. Bois, sans crainte d'être sérieusement contredit, c'est que la Sapience est l'œuvre d'un Juif alexandrin, et qu'elle est antérieure non seulement au christianisme, qu'elle ne connaît pas, mais aussi à Philon dont elle ne reproduit pas le système dans toute sa plénitude et sa rigueur. M. Bois a examiné d'assez près — ses notes critiques sur le texte de l'Ecclésiastique et de la Sapience en font foi, — les deux

[1] Appendice, p. 313-344.

ouvrages en question, pour que l'on puisse avoir cette confiance qu'il n'a négligé aucun indice qui soit capable de nous éclairer sur des problèmes qui resteront fort probablement à tout jamais insolubles.

* * *

Nous ne pouvons terminer cet exposé sans porter un jugement d'ensemble sur l'œuvre de M. Bois. C'est intentionnellement que nous nous exprimons ainsi. Il ne nous serait pas possible en effet de critiquer dans le détail le remarquable travail de l'auteur. Son sujet est trop spécial, les connaissances qu'il réclame trop précises, pour qu'il nous soit possible d'instituer ici de bien longues discussions sur tel ou tel point d'histoire qui ne nous paraîtrait pas suffisamment établi. Nous avouons, sans peine aucune, que nous méritons le reproche adressé par Diels à Pfleiderer, avec l'aménité dont les savants allemands sont coutumiers, « de ne pas posséder dans notre esprit les ressources intellectuelles nécessaires[1] » pour bien traiter cette question[2]. Mais, par contre, nous félicitons M. Bois, sans aucune arrière-pensée, de ne pas mériter un compliment aussi gracieusement tourné, et de se mouvoir avec une aisance remarquable au sein des mille questions philosophiques, philologiques, historiques, ou critiques, que soulève le problème des origines du philonisme. Sa science est de bon aloi ; la documentation de ses vues est des plus sérieuses. Il n'est pas une discussion, si minutieuse soit-elle, qui ait le don de le rebuter. Il sait conduire l'argumentation avec toute la rigueur scientifique que l'on est en droit de réclamer de lui, puisqu'en ces matières il faut ou marcher scientifiquement ou ne rien dire du tout; et tout en tenant tête aux théologiens allemands et anglais qui ne se contentent pas, en fait de preuves, de fines railleries ou de bon mots, il sait égayer la discussion par une pointe d'esprit qui ne lui messied pas, et la semer çà

[1] Essai, p. 123.

[2] Par exemple la question de la grande synagogue dont parle M. Bois et qui, on le sait, est pour plusieurs critiques une légende destinée à expliquer la formation du canon de l'Ancien Testament.

et là d'un peu de cet humour qui rend moins aride une route dont la sécheresse en rebuterait plus d'un.

M. Bois excelle à présenter les systèmes des critiques qu'il combat sous un jour qui fait le plus grand honneur à l'imagination fertile de ces Messieurs, mais pousse irrésistiblement le lecteur à prendre pour de l'ingéniosité, souvent même de la subtilité, ce qu'on invoque comme un argument inattaquable. Et c'est ici que le bon sens français prend une revanche éclatante sur les théories à perte de vue, et les constructions, souvent bien pauvrement échafaudées, de la science, parfois bien lourde, de ses voisins. Sans appuyer, d'un trait léger, presque imperceptible, il sait nous mettre en défiance contre ces excès d'imagination dont se met volontiers en frais un auteur désireux d'établir irréfutablement sa thèse. M. Bois, encore qu'il n'ait pas la plume élégante, svelte et souvent acérée de son regretté père, n'en sait pas moins amener par des remarques pleines de finesse et d'à propos un sourire discret sur les lèvres de ses lecteurs. Kohèlet jouant au trictrac quelque deux cents ans avant Jésus-Christ [1], nous a valu un instant de douce gaieté. Il est bien vrai que le jeu de l'oie faisait les délices des Atrides devant les murailles de Troie. Mais Pfleiderer, qui déduit cette nouveauté d'un obscur participe employé par Héraclite, n'hésite pas à affirmer que les Juifs aimaient et pratiquaient beaucoup ce passe-temps. Les Egyptiens commettant une faute .... aquatique [2], Simon II, prêtre bien moins et moins bien renommé que Simon Ier [3], et bien d'autres détails que l'on retrouve jusque dans les notes critiques de l'auteur sur le texte de l'Ecclésiastique et de la Sapience, sont autant de preuves de cet enjouement qui tempère, à de certains moments, la gravité des sujets traités et des discussions y afférentes. Du reste, en dehors de ces velléités malicieuses, le bon sens de M. Bois a bien des occasions de se manifester. Il ne lui est pas mal aisé de s'élever contre une critique aventureuse qui d'un mot obscur [4], d'une simple conjonction [5], ou de rapprochements de textes, plus ingénieux que probants,

[1] Essai, p. 117. — [2] Essai, p. 285. — [3] Appendices, p. 328. — [4] Essai, p. 165.
[5] Essai, p. 153.

n'hésite pas à tirer des conclusions, véritablement exorbitantes, si l'on se rappelle la fragilité des prémisses sur lesquelles elles reposent, ou les véritables tours de force exégétiques que l'on commet pour les étayer[1]. M. Bois ne proscrit pas la critique conjecturale; il s'y livre au contraire, près de cent pages durant, avec une véritable virtuosité; mais il n'hésite pas, au risque de se voir quelque jour, si ses conjectures devenaient par trop fantaisistes, rappeler à ses propres déclarations, à formuler sur la matière les principes les plus judicieux[2]. Nous reconnaissons bien là cette ferme et droite raison qui, chez lui, est de famille, et que nous voudrions voir demeurer un des caractères distinctifs de notre théologie de langue française.

Hâtons-nous d'ajouter que M. Bois ne possède pas seulement un instrument de première valeur, mais un fonds de connaissances sur lesquelles il peut s'exercer sans crainte de se perdre dans le vide. La compétence philosophique et philologique dont fait preuve son *Essai* ne sera, pensons-nous, révoquée en doute par personne. La première, à la rigueur, pourrait ne pas nous surprendre outre-mesure; la seconde, qui a fourni à la thèse de M. Bois une base critique solide, nous a particulièrement frappé[3]. M. Bois aborde sans se troubler les questions de grammaire grecque ou hébraïque les plus abstraites, les plus spéciales. Pour nous, que Winer et Gesenius n'ont pas réussi à transformer en disciple sinon convaincu du moins pratiquant, nous nous inclinons respectueusement devant les arrêts de leur science linguistique. Sans les suivre dans toutes leurs minuties, nous ne devons pas oublier que c'est dans les laboratoires de ces chercheurs que se stratifient peu à peu les bases de l'histoire, et qu'en définitive, c'est à leurs discussions abstruses que nous sommes souvent redevables de connaissances plus positives et plus générales qui ont pris naissance dans le sol ingrat, en apparence, mais en réalité riche et fécond, de leurs sagaces et patientes investigations. On n'en saurait douter

[1] Essai, p. 280.

[2] Essai, p. 219.

[3] Voir entre autres dans l'Fssai p. 258; et dans les appendices, les notes critiques.

en ce qui concerne la philosophie judéo-alexandrine dont les origines encore obscures ne nous sont cependant quelque peu connues que grâce à cet examen détaillé, et presque microscopique des textes canoniques ou apocryphes, qu'après les Tyler, les Plumptre, les Pfleiderer, les Gfrörer, les Reuss, les Wahl et beaucoup d'autres, M. Bois a compulsés et disséqués, corrigés et comparés, avec un sens critique et une modération de vues qui donnent à son travail une véritable autorité.

Disons enfin, pour nous élever à des considérations plus générales encore, que la théologie de M. Bois lui a permis d'aborder la question du philonisme avant Philon avec la pleine indépendance d'un savant. Respectueux du canon qui est avant tout un fait historique, M. Bois ne se laisse pourtant pas arrêter, dans l'examen critique des livres qui le composent, par une doctrine étroite sur l'autorité des Ecritures. Il ne coupe pas court à toute discussion sur la présence possible d'éléments philoniens dans l'Ecclésiaste, en arguant l'impossibilité d'une influence semblable dans une œuvre dont le caractère canonique garantit la pleine inspiration. Aucun à priori de ce genre n'infirme d'avance les conclusions de M. Bois, et son indépendance à cet égard est de nature à nous donner une entière confiance dans sa méthode, sinon dans tous ses résultats. M. Bois croit à l'autorité de la Bible, mais il ne croit pas que cette autorité risque d'être amoindrie par les résultats de la critique historique, ni compromise par l'adoption d'une méthode qui procède avec une sincérité, une rigueur, un désintéressement, absolus. De la thèse de M. Bois résulte pour nous cette encourageante constatation, bien faite pour nous édifier sur la ligne générale dans laquelle se mouvra l'enseignement de l'un des futurs professeurs de notre jeunesse théologique[1], c'est que pour lui la science et la foi n'ont rien à redouter l'une de l'autre, et qu'il ne faut à la vérité, si tant est qu'elle en réclame aucuns, d'autres appuis que ceux de la vérité.

[1] Depuis que cet article a été composé, M. H. Bois a été nommé, par décret de M. le ministre de l'instruction publique, professeur de morale à la faculté de théologie de Montauban.

* * *

Nous aurions bien quelques observations à ajouter sur la forme de la thèse de M. Bois. Sa plume n'a pas encore la distinction de la plume paternelle. Le style est parfois lourd ; la phrase demanderait à être châtiée et allégée ; la discussion à avancer plus vivement... Sans nous y appesantir, il nous sera permis de signaler ces défauts à l'auteur ; ils sont de ceux dont on se corrige, si tant est qu'on ne les prenne pas — ne serait-ce pas un peu le cas à Lausanne ? — pour des qualités qui ont pour synonymes la conscience et la profondeur ? Il y aurait peut-être quelque irrévérence de notre part à insister sur ce point et à trancher cette question.

LA DOCTRINE DU ROYAUME DE DIEU

DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

A propos de deux mémoires couronnés

PAR

F.-C.-J. VAN GŒNS [1]

VI

Nous voici parvenus aux *débuts* du Royaume de Dieu.

C'est l'apparition de Jésus qui détermine l'avènement du Royaume de Dieu sur la terre. Ce Royaume n'est donc pas seulement à venir, mais déjà *présent* [2]. Ne citons pas Mat. XVIII, 3, 4, à cause du εἰσέλθητε, ni Mat. XXI, 31, à cause du εἰς τὴν βασιλείαν. Mais qu'on se rappelle la réponse que Jésus donna à Jean-Baptiste qui lui demandait s'il était le ἐρχόμενος : Jésus en appelle à ses actes pour prouver que le Messie est venu (Mat. XI, 5). Lorsque les pharisiens demandent quand le Royaume

[1] Voir la livraison de juillet.

[2] Selon M. Schmoller (p. 122 ss.), Jésus n'a fait que *préparer* le Royaume de Dieu par sa prédication, ses miracles, l'éducation de ses disciples, sa mort, sa résurrection, sa parousie. C'est ainsi que le Royaume de Dieu *vient*. Parler du développement de ce Royaume au nom de certaines paraboles est un non-sens; le Royaume étant l'absolu, le définitif, la ζωὴ αἰώνιος, n'est pas susceptible de développement; ce qui l'est, c'est le domaine où il vient, l'ensemble des qualifiés pour le Royaume, les disciples de Jésus; ce n'est que pour eux que le Royaume doit descendre du Ciel sur la terre, p. 131 et ss.

de Dieu devait venir, Jésus répond : ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν, il est au milieu de vous, il est à votre portée (Luc XVII, 21) ; et dans une autre occasion semblable, Jésus déclare que les démons chassés par l'Esprit de Dieu montrent : ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mat. XII, 28)[1]. Mais ce n'est là qu'un commencement, une entrée dans le monde ; c'est une semence répandue, qui pourra porter des fruits très différents ; sa croissance échappe à l'œil humain, mais elle obéit à une puissance interne irrésistible, au mépris de toutes les préoccupations du laboureur (Marc IV, sq.). Les paraboles du grain de moutarde et du levain rappellent l'extension que prendra le Royaume de Dieu sur la terre et sa puissance de pénétration dans les cœurs (Mat. XIII, 31-33). L'idée du développement du Royaume de Dieu, opposée à celle d'une apparition immédiate et complète, caractérise l'esprit de Jésus et le sépare des conceptions qui l'entouraient.

Tout le traité de M. Schmoller est dominé par la thèse opposée, à savoir qu'il ne faut pas diviser la βασιλεία τοῦ θεοῦ des Synoptiques en présente et inachevée d'une part, en future et consommée de l'autre[2], mais qu'une exégèse rigoureuse n'admet qu'une βασιλεία, une seule achevée, définitive, absolue et prochaine, à inaugurer par la παρουσία et précédée du grand jugement qui décidera du sort irrévocable de ceux que la παρουσία trouvera disposés ou non à participer au bien suprême. Ce n'est pas tout : cette consommation n'aura pas lieu dans le ciel, mais sur la terre, laquelle deviendra ainsi une terre céleste ; ce sera la παλιγγενεσία (Mat. XIX, 28)[3]. Il faut convenir, dit

[1] Mat. VI, 10. Que ton règne vienne ! Il ne s'agit pas de la fin du monde, mais de la réalisation de plus en plus complète d'un ordre de choses conforme à la volonté de Dieu, sur la terre. La prière suivante le prouve bien.

[2] Les termes le prouvent, dit Schmoller (p. 103) ; tandis que Jésus est sur la terre, il n'est pas question de συλλέγειν, ἐκβάλλειν, θερίζειν, κατα καίειν, mais de ζητεῖν et de σπείρειν, ni d'un Jésus assis sur le trône, mais d'un Jésus διακονῶν, διδούς λύτρον τὴν ψυχήν ; bref il s'agit d'un Royaume qui n'est *pas venu*, avant qu'il soit consommé. En disant : « que ton règne vienne » (Mat. VI, 10), Jésus a exprimé la pensée que cette consommation vienne aussitôt que possible (en vue de la parousie), p. 106.

[3] Il est toujours question, dit Schmoller (p. 96), du Royaume de Dieu

Schmoller, que ce grand événement ne s'est pas accompli avant que la génération de Jésus fût passée (Mat. XXIV, 34); c'est ce qui a contribué, dit-il, à répandre l'erreur signalée plus haut; mais, si cette prédiction ne s'est pas accomplie dans sa forme concrète et originaire, elle contient le grand fait de l'avènement de Jésus-Messie (p. 173). On dit, ajoute-t-il (p. 110), que l'avènement surnaturel avec ses grandes catastrophes n'est pas authentique; que l'eschatologie synoptique est juive. Mais l'essentiel se retrouve aussi ailleurs dans les Evangiles. Il est étonnant (?) que tous les trois synoptiques consacrent également cette importation juive et qu'on la rencontre dans les épîtres antijudaïques de Paul. Et puis, où puisera-t-on la doctrine de Jésus, si ce n'est dans les Evangiles? Qu'on se garde bien à l'aide de sublimation, de volatilisation, d'enlever à la doctrine synoptique son contenu concret, ce sera lui couper le nerf (p. 97).

Nous abandonnons ces raisonnements à la judiciaire de nos lecteurs. Nous nous contenterons seulement de donner un échantillon de l'exégèse de notre auteur, quand il s'agit de son thème favori sur le Royaume de Dieu. M. Schmoller nie que, d'après les textes synoptiques, la βασιλεία soit déjà venue sur la terre par l'apparition de Jésus dans ce monde. Il faut donc priver de sa force probante le passage de Mat. XII, 26 : si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Comment notre savant s'y prend-il? Il faut (p. 139) supposer que cette déclaration appartient à une période antérieure, alors que Jésus n'était pas encore parvenu à la conviction certaine de sa mort et n'estimait pas encore l'avènement du Royaume de Dieu inséparable de sa parousie; il en était encore à attendre dans la foi le moment de cet avènement. Cependant l'auteur sent que cette interprétation peut soulever des objections et il s'empresse d'en donner une autre (p. 140). La voici : φθάνω dans le texte cité signifie *praevenio*.

qui vient ἐρχομένη; or, il vient afin qu'il soit là où il n'est pas encore et où on le désire, c'est-à-dire *sur la terre* en faveur des hommes. D'ailleurs Jésus ne dit jamais que le Royaume de Dieu sera *dans le ciel*. On sait que beaucoup de théologiens abondent dans ce sens.

C'est dire que Jésus voit dans les démons qu'il chasse une heureuse et surprenante πρόληψις de l'avènement du Royaume de Dieu par sa parousie. C'est le prélude symbolique de la βασιλεία future. Après cela, on me permettra de ne pas m'appesantir sur les détails et de me dispenser d'entreprendre la réfutation de toutes les preuves que l'auteur fournit en faveur de son cheval de bataille. Disons, plutôt, qu'une exégèse impartiale reconnaît dans les Synoptiques deux faces du Royaume de Dieu, l'une présente et incomplète ou plutôt préparatoire, l'autre future et définitive. Tantôt c'est l'une qui prévaut et tantôt c'est l'autre ; loin de se contredire, elles se complètent.

En parlant des débuts du Royaume de Dieu, on est enclin à le confondre avec l'Eglise[1]. On peut être dans le Royaume de Dieu sans être dans l'Eglise et réciproquement. Mais voici leurs rapports : pour que le Royaume de Dieu devînt une puissance dans l'humanité, il ne s'agissait pas d'agir d'une manière générale, d'engager un homme tantôt ici, tantôt là, à embrasser les principes de Jésus pour se les appliquer, sans se soucier de ceux qui avaient fait la même expérience ; non, il fallait que le Roi messianique réunît un peuple de sujets dévoués en communauté, un peuple de Dieu. C'est à cela que Jésus visait. Dès qu'il eut vu que son appel avait été compris, il choisit les Douze, nombre symbolique du vrai peuple de Dieu. Ce qui commença par unir les disciples, ce n'était pas la profession de Jésus-Messie, mais l'amour commun pour le Royaume prêché par lui. Cependant, dès qu'ils ont acquis la conviction que leur Maître est le Messie, la profession de sa messianité devient le caractère distinctif de l'Eglise ; ils sont οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (Mat. XIII, 38) et le Royaume de Dieu est présent en eux. (Luc XVII, 21.) Mais il n'existe pas encore d'organisation religieuse proprement dite. Ces νηπιοὶ (Mat. XI, 25) ne sont que l'Eglise en germe. Quant à Jésus, dans l'origine, il ne se sentait personnellement appelé qu'à être le Messie du peuple de la promesse. (Mat. X, 5.) Peu à peu l'expérience suggérée par le

[1] Cette confusion est déjà sensible dans Mat. XIII, 24, 30, où les méchants appartiennent aussi au Royaume de Dieu. Il en est de même Mat. XVI, 18, 19. Le germe de la confusion se trouve déjà Marc IX, 38-40.

Centenier (Mat. VIII, 10) et la Syro-phénicienne (Mat. XV, 28), lui ouvrit des horizons plus vastes et le convainquit de l'universalité de sa religion. Déjà Jean-Baptiste avait déclaré que Dieu pouvait susciter des enfants à Abraham à l'aide des pierres qui jonchaient les rives du Jourdain. (Mat. III, 9.) Il suffisait d'ailleurs de faire du renouvellement éthico-religieux l'essence de la religion pour briser les barrières nationales; les païens pouvaient remplir à cet égard les conditions voulues aussi bien que les Juifs. C'est cette expérience qui a dicté à Matthieu (XXI, 33-46) la parabole des vignerons infidèles et le récit du figuier maudit (18, 19) et à Luc la parabole du figuier stérile (XIII, 6-9)[1]. Nous ne citerons pas Mat. XXVIII, 19; Luc XXIV, 47, dont l'authenticité pourra paraître suspecte, après que Schmoller lui-même (p. 59) n'a pas osé y insister, « puisqu'on doute que ces adieux soient partis de Jésus lui-même. »

En repoussant Jésus-Messie, Israël s'est exclu du Royaume de Dieu. Les amis du Messie formèrent dès lors une communauté à part, conservant les mœurs nationales, mais distincte par sa foi messianique. Ainsi naquit la ἐκκλησία[2]. Ce terme, correspondant dans les LXX à l'hébreu קָהָל, se retrouve deux fois dans les synoptiques. Dans Mat. XVIII, 17, il marque une communauté constituée avec un tribunal. Or rien de pareil n'a existé du vivant du Seigneur. Il faut en dire autant de Mat. XVI, 17-19 où l'évangéliste judéo-chrétien a fait du judéo-chrétien Pierre la base de l'Eglise; intendant du Royaume des Cieux, il en reçoit les clefs. Nous nous trouvons ici en contradiction directe avec Jésus (Marc. VIII, 33; IX, 35) et avec les rapports bien connus de Pierre et de Paul. Il est clair que les disciples de Jésus, livrés entre les mains des Juifs et des Païens, devaient se créer des formes sociales; mais Jésus n'avait pas songé à les préparer, lui qui éconduisit un jour l'homme qui voulait l'établir pour être juge et faire ses partages (Luc XII, 13, 14)[3].

[1] Issel, 110-112.

[2] « L'église est *éthico*-religieuse; le Royaume de Dieu *religioso*-éthique. » Issel, p. 114.

[3] Issel, 113-116.

VII

Il nous reste à examiner *le terme définitif* du Royaume de Dieu, d'après les synoptiques.

Ici les embarras sont nombreux. Jésus déclare (Marc IX, 1) que quelques-uns de ses disciples ici présents ne goûteront point la mort qu'ils n'aient vu le Royaume de Dieu venu en gloire. Faut-il accepter cette parole comme authentique et dire avec Ritschl et Issel après lui qu'un caractère énergique attend la crise qu'il a amenée dans un avenir beaucoup plus prochain qu'il n'est possible. Faut-il tenir compte du saint enthousiasme pour la cause de Dieu, lequel concentre d'un regard prophétique dans un moment ce que des siècles seront chargés d'enfanter ? (Issel, p. 186.) Il est difficile de se prononcer [1]. Il l'est moins quand il s'agit du passage où Jésus, au dernier repas pascal, affirme : je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau dans le Royaume de Dieu. (Marc XIV, 25.) On ne doutera pas de l'acception élevée qu'il faut attribuer à ces paroles, inspirées peut-être par Es. XXV, 6, si l'on se rappelle comment Jésus, en réponse aux Sadducéens matériels, fait des ressuscités autant d'anges du ciel. (Marc XII, 25.) Que faut-il penser des douze trônes que Jésus assigne aux apôtres, pour juger les douze tribus d'Israël, alors qu'il aura pris possession lui-même de son trône glorieux ? (Mat. XIX, 28) [2]. On est disposé à mettre cette promesse sur le compte

[1] E. Renan, *Vie de Jésus*, 1882, p. 289 : « Par une illusion commune à tous les grands réformateurs. Jésus se figurait le but beaucoup plus proche qu'il n'était ; il ne tenait pas compte de la lenteur des mouvements de l'humanité ; il s'imaginait réaliser en un jour, ce qui, dix-huit cents ans plus tard, ne devait pas encore être achevé. » Edm. Schérer *Mél. d'hist. religieuse*, 1864, p. 106 : « Comme tous les réformateurs, Jésus se flatta que les vérités dont il est l'organe, allaient se montrer irrésistibles. Il crut que son peuple l'accueillerait. Il s'imagina que tous finiraient par être entraînés dans un grand mouvement. Il compta sans l'égoïsme, sans l'indifférence, sans la corruption, toutes ces puissances du monde contre lesquelles il devait se briser. »

[2] Marc (X, 20-31) n'en parle pas, mais Luc amplifie même la parole de Mat. XXII, 28-30.

d'un judéo-chrétien, si l'on se rappelle la réponse que Jésus donne à la mère de Zébédée. (Marc X, 40.) Peut-être y a-t-il ici, dit M. Issel (p. 123), un écho du catholicisme qui succéda au paulinisme, alors que les douze apôtres étaient les princes de l'Eglise et que les droits des fidèles avaient été entamés.

Les paraboles eschatologiques donnent également lieu à bien des réflexions critiques[1]. Dans l'interprétation de la parabole de l'ivraie nous avons un spécimen d'eschatologie ecclésiastique (Mat. XIII, 36-43) : le fils de l'homme enverra ses anges pour jeter dans la fournaise ardente πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν. On reconnait d'ailleurs dans l'ἀνομία le judéo-chrétien Matthieu, à la différence du paulinien Luc qui rend le passage parallèle par ἀδικία (XIII, 27). — Matthieu seul a la parabole du filet. (XIII, 47-50.) C'est le développement de la parole : je vous ferai pêcheurs d'hommes. (Marc I, 16-18.) La βασιλεία τῶν οὐρανῶν est ici l'Eglise visible du Messie ; le jugement est un arrêt prononcé sur elle ; la confusion est évidente. (Issel, 125.) — Dans la parabole des noces (Mat. XXII, 2-14) l'allusion au sac de Jérusalem est incontestable (vers. 7) et dans la parabole parallèle du grand souper (Luc XIV, 16-24) il y a trois classes de conviés : les hommes distingués, membres du Sanhédrin, prêtres, scribes ; puis les péagers et les gens de mauvaise vie, enfin ceux qui se trouvent « dans les chemins et le long des haies, » c'est-à-dire les Gentils. Jésus est censé avoir proclamé ici péremptoirement l'entrée des Gentils, et dénoncé l'excommunication des Juifs. — La parabole des Vierges (Mat. XXV, 1-13) nous transporte au sein de l'Eglise peuplée de bons et de méchants, de vigilants et d'insouciants ; le Messie va joindre son épouse, l'Eglise ; mais il tarde à venir, elle implore la noce et le retour de l'époux qui lui a été enlevé. Ceci nous renvoie à l'époque des espérances déçues à l'égard de la parousie. — Dans la parabole des talents (Mat. XXV, 14-30) le

[1] Issel, 124-131. Ces paraboles, dit Keim, *Geschichte Jesu*, 1373, p. 273, sont « le fruit des longs intervalles qui appelèrent le Seigneur sur la terre, sans parvenir à le voir, jusqu'à ce qu'ils apprissent à croire au Glorifié dans le ciel. » « Mais ces soupirs et ces larmes de l'Eglise sont des perles d'une belle eau. »

maître part en voyage, ἀποδημῶν (vers. 14) et ne revient que μετὰ χρόνον πολύν. C'est toujours encore l'attente trompée de la parousie. C'est ce qui éclate encore davantage dans la rédaction de Luc (XIX, 11-27), qui veut combattre ceux qui estiment que le royaume de Dieu va apparaître immédiatement, παρα χρῆμα (vers. 11) avec l'entrée de Jésus à Jérusalem. Notons encore les concitoyens qui envoient au grand personnage une ambassade pour lui dire : Nous ne voulons pas que tu règnes sur nous ! Ceci ne se comprend qu'après la chute de Jérusalem. — Dans le tableau du jugement à venir (Mat. XXV, 31-46), on se demande sur qui ce jugement s'exerce : sur l'humanité convertie ou bien sur les chrétiens et les Gentils ? Peut-être faut-il entendre par les δικαίοι (vers. 46) les peuples auxquels le christianisme est parveuu[1]. La foi en Jésus est supposée ; les œuvres, sans aucun désir de récompense, en prouvent la pureté ; c'est la pure pitié comme celle du Samaritain. Nous croyons qu'à la base du tableau se trouve quelque parole authentique de Jésus ; mais l'ensemble renvoie à une époque plus récente : Jésus qui qualifiait Dieu de grand Roi (Mat. V, 35) se donne ici le nom de βασιλεύς. (Mat. XXV, 34.)

Il faut enfin s'expliquer sur les discours eschatologiques conservés par Marc XIII, 1-37 ; Mat. XXIV, 1-51 ; Luc XXI, 5-38.

Ce serait une entreprise aussi inutile que hasardeuse de tenter l'explication de ces morceaux et d'en faire honneur à Jésus. Nos lauréats se gardent bien d'accepter l'authenticité de tous les détails, mais M. Issel (p. 135, 186) admet pleinement, comme M. Schmoller (p. 110 suiv.) que Jésus a cru à son retour glorieux et l'a catégoriquement déclaré. Il faut dire que d'illustres théologiens sont de leur avis[2]. Quant à nous, nous

[1] Issel, p. 130.

[2] Nous n'en citerons que quelques-uns. Voici l'opinion de Schérer : (*Mélanges d'hist. rel.*, p. 109) « Jésus avait espéré d'abord fonder par la parole et la persuasion le trône réservé au Messie ; il échoua dans sa tentative ; il accepta son sort, il marcha héroïquement au-devant du supplice ; mais il n'abandonna pas pour cela sa confiance dans le rôle qui lui était réservé ; il continua de croire au règne prochain de Dieu et au caractère messianique dont l'esprit divin l'avait marqué. Jésus va

préférons nous ranger à l'opinion de E. Reuss (*Hist. de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 1860, I, 249) et nous dirons : « Comment donc ? Jésus n'aurait ici qu'à répéter ce que le plus vulgaire rabbin prêchait depuis longtemps dans la Synagogue ? Sa religion si pure aurait eu pour couronnement une eschatologie aussi grossièrement matérialiste ? Il se serait laissé aller à des espérances fantastiques, basées sur les rêveries les plus extravagantes du fanatisme patriotique des exaltés de son peuple ? A côté de tant d'autres prédictions, ratifiées par l'événement et qui démontrent la lucidité de son coup d'œil prophétique, nous trouverions une erreur si grossière, un démenti si cruel donné par l'histoire à la promesse la plus solennelle ? »

En effet, tous ces discours eschatologiques supposent deux choses : que Jésus a prédit sa résurrection et qu'il a cru à son retour. Or, il y a des raisons très pertinentes pour en douter.

Quant au premier point, il ne paraît guère admissible, si l'on songe que les disciples n'y comprenaient rien (Marc IX, 32) quoique la chose fût très compréhensible ; et si l'on se rappelle qu'après la mort de Jésus ses disciples soupçonnèrent si peu sa résurrection qu'ils allèrent embaumer son corps [1]. Et quant à la foi que Jésus aurait ajoutée à son retour glorieux et prochain, elle me paraît absolument inconciliable avec la marche du Royaume de Dieu telle que Jésus l'a authentiquement tracée lui-même dans la parabole du levain (Mat.

périr sous l'effort de ses ennemis, mais *il reviendra ;* encore un peu de temps il reparaîtra sur les nuées du Ciel, environné des Anges et de la gloire du Père. » Hase, *Geschichte Jesu*, 1876, p. 542 : » Jésus a compté sur son retour escorté de légions d'Anges en vertu de sa messianité fondée sur Daniel. Mais ce sublime rêve messianique n'était qu'une erreur de l'intelligence, guidée par la fiction inconsciente d'une haute imagination religieuse. Un travail séculaire en a montré la signification morale. » Th. Keim, *Geschichte Jesu*, 1873, p. 252 et A. Hausrath, *Neutat. Zeitgeschichte*, I, p. 432, 1873, attribuent également à Jésus la foi à sa parousie, mais tout en refusant de lui attribuer les discours eschatologiques entièrement. On y a mis dans la bouche de Jésus un oracle qui appartient au moment où les chrétiens en 68 s'enfuirent à Pella. Keim, p. 290.

[1] Voir Meyer sur Mat. XVI, 21 et Hase, l. l. § 81.

XIII, 33) et dans celle de la croissance de la semence (Marc IV, 21-29)[1]. L'œuvre de Jésus se borne à planter un nouveau principe de vie dans l'humanité; cette œuvre accomplie, l'action personnelle de Jésus cesse et les principes se développement spontanément. La semence confiée à la terre pousse et grandit et produit d'elle-même (αὐτομάτη, Marc IV, 20) du fruit, nuit et jour, que le laboureur veille ou qu'il dorme. Aucune intervention n'est nécessaire. Pour qui donc Jésus reviendrait-il? Pourquoi, surtout, reviendrait-il si promptement, si brusquement et si définitivement à la fois? Ajoutons qu'il a dit expressément lui-même que le Royaume de Dieu n'est pas un phénomène matériel qui frappe les yeux; on ne dira pas : il est ici! il est là! (Luc XVII, 20.) Il l'a dit à propos de son dernier voyage à Jérusalem (vers. 11); d'où il suit qu'il n'avait pas encore changé de conviction à la fin de sa vie, à moins qu'on n'admette qu'il eut à la même époque les convictions les plus contradictoires[2]. Nous concluons donc

[1] D'après Schmoller (p. 116), l'idée d'une mort cruelle ne vint à l'esprit de Jésus qu'à la suite de noires prévisions et d'expériences douloureuses. C'est elle qui lui donna celle de la résurrection et celle-ci à son tour enfanta celle de la parousie et du véritable avènement du Royaume de Dieu. Il s'opéra ainsi chez Jésus une révolution dans la conception du *mode* de cet avènement. Dès lors celui-ci se réaliserait non seulement par lui, mais notamment par son retour; ce serait la grande moisson à l'aide d'un jugement définitif. Par sa présence sur la terre le Royaume *ἤγγικεν;* par son retour *ἦλθεν*. Sans doute, il est dans la nature des choses d'admettre une gradation dans les idées de Jésus, gradation qui correspondit aux développements de sa destinée et aux péripéties de la lutte qu'il avait engagée avec les puissances du mal; mais cette gradation est-elle allée jusqu'à lui faire dire : je reviendrai!? Chez M. Renan elle alla du *charmant docteur* du début au *géant colossal* du dénouement.

[2] Voici la conciliation proposée par M. Renan l. l. p. 294. « A côté de l'idée fausse, froide, impossible d'un avènement de parade, Jésus a conçu la réelle cité de Dieu : le sermon sur la montagne, l'apothéose du faible, l'amour du peuple, le goût du pauvre, la réhabilitation de tout ce qui est humble, vrai et naïf. Cette réhabilitation, il l'a rendue en artiste incomparable par des traits qui dureront éternellement. Pardonnez-lui son espérance d'une apothéose vaine. Peut-être était-ce là l'erreur des autres plutôt que la sienne, et s'il est vrai qu'il ait partagé l'illusion de

que les synoptiques, guidés par la tradition de la première génération chrétienne, ont placé cet avenir apocalyptique sur les lèvres du Maître. Gardons-nous de leur en vouloir, dit M. Issel (p. 136); leur but n'était pas de nous donner de l'histoire, mais de consigner ce que la tradition offrait de consolation et d'espoir par la vie et la parole de leur Maître. En tout cas ces morceaux eschatologiques expriment la conviction intime que le royaume de Dieu se consommera par le Christ et finira par remplacer ce monde séduit et troublé par le Malin.

VIII

Nous sommes au bout de la partie la plus importante de notre tâche. La moisson qu'il nous reste à recueillir après les synoptiques ne sera pas considérable. Nous n'avons plus ici le Jésus historique, mais l'Eglise qui a en Jésus son médiateur unique devant Dieu; c'est l'Eglise qui exprime son attente, plus ou moins ferme, prompte et vive. C'est dire que tous les écrits du Nouveau Testament qu'il nous reste à examiner ne rentrent pas dans la même catégorie, mais s'échelonnent. Tous s'accordent à faire un faible usage du terme officiel, consacré par les synoptiques. Le fait peut surprendre, si l'on oublie la différeuce qui devait exister entre l'individualité et la condition de Jésus d'une part et celle de l'Eglise de l'autre.

La parousie immédiate[1].

Commençons par *les épîtres authentiques de Paul.* Il y est fait peu mention du Royaume de Dieu. D'où cela vient-il? On

tous, qu'importe, puisque son rêve l'a rendu fort contre la mort et l'a soutenu dans une lutte à laquelle sans cela peut-être il eût été inégal. »

[1] Nous adoptons la distinction que Issel a faite entre l'attente d'une parousie *immédiate* et celle d'une parousie *éloignée.* Mais il a très mal fait de citer pêle-mêle les épîtres qui portent le nom de Paul, puisqu'il y en a plusieurs de son aveu qui ne procèdent pas de lui, p. 138, note. Schmoller fait mieux sous ce rapport: « Pour ne pas mêler des éléments hétérogènes, » il distingue trois classes: 1° Rom., 2 Cor., Gal., 2 Thes., 2° Eph., Col. Phil., 3° les épîtres pastorales, p. 191.

peut répondre que Paul, au fond, savait fort peu de l'enseignement de Jésus ; qu'il s'arrêtait exclusivement aux grands faits de la mort et de la résurrection du Seigneur, qui avaient déterminé sa conversion et son système religieux ; qu'enfin il est très original dans ses conceptions[1]. Mais nous avons hâte d'éclaircir la question des ressemblances et des différences.

Satan joue ici, comme dans les synoptiques, un grand rôle : c'est lui qui aveugle l'esprit des incrédules (2 Cor. IV, 4), qui s'empare de notre incontinence pour nous tenter (1 Cor. VIII, 5), qui se déguise en ange de lumière (2 Cor. XI, 14) qui sème la discorde dans l'Eglise (Rom. XVI, 10), qui empêche la propagation de l'Evangile (1 Thess. II, 18).

Quant au Royaume de Dieu les déclarations les plus expresses se lisent 1 Cor. VI, 9, 10 ; Gal. V, 21 : l'immoralité sous toutes ses formes est exclue du Royaume de Dieu ; ceux qui s'y livrent βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. Evidemment nous avons affaire ici au royaume de Dieu dans son acception eschatologique ou finale ; le terme de κληρονομεῖν l'indique suffisamment. Faut-il l'attribuer aussi à Rom. XIV, 17 ? « Le royaume de Dieu ne consiste ni dans le manger, ni dans le boire ; il consiste dans la justice, dans la paix et dans la joie ἐν πνεύματι ἁγίῳ. » Paul veut dire qu'un aliment ne saurait nous rapprocher ni nous éloigner de Dieu ; qu'on en mange ou qu'on n'en mange pas, on n'en a ni plus ni moins. (Cf. 1 Cor. VIII, 8.) Il peut donc être question du Royaume futur, d'autant plus que partout ailleurs l'Apôtre n'en parle que dans ce sens, jamais dans celui d'un royaume éthique sur la terre[2]. Le sens eschatologique ne laisse aucun doute 1 Thess. II, 12 ; 2 Thess. I, 5 ; 1 Cor. XV, 30. Quant au passage 1 Cor. IV, 20 οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐν δυνάμει, il faut remarquer qu'il s'agit d'amener à une vie droite et sainte. Or c'est pour cela que Dieu nous appelle à son royaume et à sa gloire, comme il est dit expressément 1 Thess. II, 12. Ici encore il s'agit du Royaume eschatologique[3].

[1] Schmoller, 189, 191, 101, 102.
[2] Schmoller, p. 193-195.
[3] Schmoller hésite (p. 197).

Si l'on a pu extraire des synoptiques l'idée que le Royaume de Dieu se réalisera *sur la terre*, on ne saura la retrouver chez Paul, qui dit expressément qu'à la parousie nous serons enlevés tous ensemble sur les nuées, au-devant du Seigneur, εἰς ἀέρα. 1 Thes. IV, 17. La même pensée, quoique individuelle, se manifeste dans le désir de ἐκδημεῖν πρὸς τὸν κύριον. (2 Cor. V, 8.) N'attendant pas le royaume céleste sur la terre, Paul ne se flatte pas non plus des rêves qui en sont inséparables et ne saurait identifier le Royaume de Dieu avec l'Eglise.

En effet, l'ἐκκλησία a chez lui tantôt la signification d'une communauté particulière (1 Cor. VI, 4; XIV, 4, 5), tantôt celle de la collection des communautés (1 Cor. X, 32; XI, 22; XVI, 28), mais jamais elle n'est pour lui l'équivalent du royaume de Dieu. Celui-ci est à l'Eglise ce que le salut divin est à la communauté des fidèles qui y trouvent leur bien et leur loi[1].

L'apôtre attribue au Christ une βασιλεία (1 Cor. XV, 24-28); mais elle n'a qu'un caractère transitoire et médiateur; elle est destinée à combattre les puissances ennemies de Dieu; après cela, il remet la βασιλεία à Dieu. — Paul ne donne pas non plus au Messie le titre de Fils de l'homme; il l'appelle υἱὸς ou ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. La descendance de David n'appartient qu'à la chair (Rom. I, 3) et importe peu (2 Cor. V, 16). Jésus a préexisté (Rom. VIII, 3; Phil. II, 6; 2 Cor. VIII, 9). Assis à la droite de Dieu, il intercède pour nous (Rom. VIII, 34). Il est κύριος (2 Cor. IV, 8), terme qui ne lui est appliqué que deux fois dans les Synoptiques et est emprunté au Ps. CX, 1 (Mat. XXI, 3; Mat. XXVIII, 7). Cette haute dignité ne préjudicie pas à l'honneur de Dieu, car Dieu est la κεφαλή τοῦ Χριστοῦ (1 Cor. XI, 3) et Christ est la εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2 Cor. IV, 4). Si le Christ est κύριος, c'est en rapport avec l'Eglise.

Enfin, Paul attend prochainement le retour du Seigneur; μαρὰν ἀθὰ est le mot d'ordre syriaque de son temps: le Seigneur vient (1 Cor. XVI, 22). Le Seigneur est proche (Phil. IV, 5). Le salut est maintenant plus proche de nous que lorsque nous avons embrassé la foi; la nuit est avancée, le jour approche

[1] La confusion de ces deux objets, dit Schmoller (p. 203) serait chez Paul un non sens.

(Rom. XIII, 11). Le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit (1 Thess. V, 2). Mais pour être soudaine, cette apparition n'en sera pas moins pompeuse (1 Thess. IV, 16). Cependant, si prochaine que soit cette journée-là, la masse des Gentils sera entrée et tout Israël sera sauvé (Rom. XI, 25, 26). Alors s'exercera le jugement sur les chrétiens selon leurs œuvres (2 Cor. V, 10). Remarquons ici la différence entre Paul et les Synoptiques : chez ceux-ci l'entrée dans le Royaume de Dieu vient après le jugement; chez Paul, l'ordre est renversé.

C'est dans la même catégorie que nous rangeons l'*Apocalypse*. Vu son affinité avec les Synoptiques, elle semblerait devoir reproduire le terme officiel de Royaume de Dieu ou des cieux. Eh bien, il ne s'y trouve pas[1], quoique le livre ait été composé en 69, avant la destruction de Jérusalem. Mais à défaut du mot, on y trouve la chose. L'Apocalypse est aux Synoptiques, dit M. Schmoller (p. 183), ce qu'une variation est à un thème donné. Les données synoptiques ne lui suffisaient pas; l'apocalypticien les a amplifiées et renforcées. De là les notables différences qui se mêlent à de grandes ressemblances. Satan commence par être enchaîné au lieu d'être détruit. Pendant cette captivité, le Messie règne mille ans sur la terre; mais à l'expiration de cette période, Satan est relâché et renouvelle le combat; à présent la défaite est définitive et il est jeté dans l'étang de feu et de soufre pour être tourmenté nuit et jour aux siècles des siècles. Dès lors le jugement s'exerce; les morts ressuscitent; les uns subissent la seconde mort et les autres entrent dans la jouissance de la vie éternelle dans la Jérusalem céleste qui descend sur la terre. Ce n'est qu'après toutes ces péripéties que s'établit la *βασιλεία ἐρχομένη* des Synoptiques. En conséquence, si l'on demande si l'Apocalypse contient la doctrine synoptique du Royaume de Dieu, il faut répondre : oui et non. Tout dépend de la question de savoir si l'on peut dire de la variation très développée d'une mélodie qu'elle est ou non le vrai *Lied*. On dira non si l'on ne

[1] Pas même XII, 10, où *βασιλεία θεοῦ* marque la dignité royale de Dieu, synonyme de la *δύναμις* qui précède.

reconnaît le *Lied* que dans la mélodie; on dira oui, si la variation est le plein développement des pensées du *Lied*[1].

Nous n'avons garde d'entamer les questions critiques qui assiègent l'*Epître de Jacques*, mais nous croyons pouvoir la placer dans la même catégorie que les grandes épîtres de Paul et l'Apocalypse, quant à l'attente du prochain avènement du Royaume de Dieu : ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν, ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν. (V, 8, 9.) Cependant, il ne parle qu'une seule fois de la βασιλεία θεοῦ, qu'il prend dans l'acception eschatologique, puisqu'il ajoute qu'elle est promise à ceux qui aiment Dieu (II, 5). Ce phénomène est d'autant plus curieux que cette épître a tant de rapports avec les Synoptiques; on n'a qu'à rappeler l'éloge des πτωχοί et la recommandation à l'égard du serment (III, 5; V, 12), qui reproduisent tout à fait le sermon sur la montagne.

La parousie différée.

Ici nous entrons dans une période plus récente où l'on ne se souciait que médiocrement de la parousie.

1. Interrogeons d'abord les *Actes des apôtres*. Luc avait déjà tâché dans son Evangile (parabole du juge inique, XVIII, 1-8), de ranimer l'espérance vacillante de la parousie en renvoyant au délai qui appartient à Dieu. Dans le livre des Actes nous n'en trouvons pas de traces; la parousie est passée sous silence; la société chrétienne, toujours moins provisoire, passe déjà à l'état d'Eglise catholique. Il est question dans ce livre de la βασιλεία τοῦ θεοῦ jusqu'à six fois, sans que l'auteur s'explique sur le sens du terme qu'il emploie. Cependant l'acception eschatologique est assez évidente, lorsqu'il dit que c'est par les afflictions qu'il faut εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (XIV, 22). C'est à ce royaume futur que l'Eglise du Messie se prépare par la rémission des péchés (X, 43), la discipline (V, 1-11) et les guérisons merveilleuses (VIII, 7) au milieu des embûches de Satan (V, 3; X, 38; XIII, 10). Tout nous ramène au commencement du second siècle.

[1] Schmoller, p. 183, 184.

2. Nous passons aux épîtres pauliniennes dont on conteste l'authenticité, *aux Ephésiens, aux Colossiens, aux épîtres dites pastorales.*

L'épître aux Ephésiens ne parle qu'une seule fois de la βασιλεία, de manière à confondre celle de Dieu et celle de Christ, ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ (V, 5). Celle aux Colossiens parle de Dieu qui nous a délivrés de la puissance des ténèbres pour nous transporter εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (I, 13). Il est évident qu'il s'agit ici de l'avenir céleste. Il en est de même de la seconde fois que cette épître mentionne le Royaume de Dieu en parlant des συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (IV, 11), c'est-à-dire des collaborateurs qui travaillent dans l'intérêt de l'acquisition du bonheur éternel des hommes par la prédication de l'Evangile[1]. Quant à la parousie, l'Epître aux Ephésiens garde un profond silence, tandis que celle aux Colossiens parle une seule fois du moment ὅταν Χριστὸς φανερωθῇ et alors nous apparaîtrons avec lui ἐν δοξῇ (III, 4). On est bien loin ici des fréquentes effusions du cœur de Paul à propos de la parousie. Il ne faut pas s'en étonner, puisque les deux épîtres aiment à se représenter les fidèles comme jouissant déjà ici-bas, grâce à leur foi, par anticipation, de la gloire céleste : ils sont déjà en quelque sorte assis à côté du Christ glorifié (Eph. II, 6 ; Col. I, 13). Nous nous trouvons évidemment ici, dit M. Issel (p. 170), aux débuts de la Gnose ; le Christ et l'Eglise sont l'objet le plus important de la foi ecclésiastique.

Cette remarque peut s'appliquer bien davantage encore aux *épîtres dites pastorales.* Ici il n'est question qu'une seule fois de l'ἐπιφανεία de Jésus-Christ juge (2 Tim. IV, 1) et de sa βασιλεια (2 Tim. IV, 1, 18), qualifiée de la nouvelle épithète d'ἐπουράνιος. Il ne s'agit pas non plus ici d'une βασιλεία sur la terre. Mais, en revanche, l'ἐκκλησία ici-bas a acquis une importance considérable. Elle est appelée οἶκος θεοῦ, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας (1 Tim. III, 15). Il n'est pas surprenant que ceux qui se sentent ici dans la maison de Dieu et qui y voient la colonne et l'appui de la vérité, ne se préoccupent pas de la parousie.

[1] Schmoller, p. 207.

3. Nous réunirons sous un seul chef les *autres épîtres* qui nous restent.

La première épître de Pierre ne parle ni de la βασιλεία, ni de la παρουσία; ce qui est fort surprenant, si l'on songe que les lecteurs étaient sous le coup de persécutions extraordinaires (ξένον, IV, 12) et que Pierre, l'apôtre de la circoncision, était grand partisan de l'eschatologie juive. Je ne comprends pas comment M. Schmoller (185) explique ce fait par la dépendance des épîtres pauliniennes; mieux vaut admettre un auteur pseudonyme écrivant à une époque où l'on n'envisageait plus le Royaume de Dieu que dans l'avenir.

La seconde dite de Pierre signale une seule fois l'entrée « dans le royaume éternel de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, » (I, 11) c'est-à-dire dans le Ciel. Au contraire la parousie y joue un rôle très important et très significatif. Les incrédules hochent la tête et disent : où est la promesse de son avènement? car depuis que les pères sont morts, tout continue à subsister, comme depuis le commencement de la création (III, 3-10). Puis l'auteur s'efforce de réfuter « ces moqueurs pleins d'ironie qui vivent au gré de leurs passions. » Ailleurs le délai a créé l'indifférence à l'égard de la parousie ; ici c'est l'impatience ou le dépit. N'importe, nous assistons à la lente transformation de l'espérance eschatologique.

Les épîtres de Jean ne parlent pas du royaume de Dieu. C'est assez naturel : ceux qui croient au nom du Fils de Dieu *ont* la vie éternelle (1 Jean V, 13). Quiconque est né de Dieu ne pèche point (18). Mais il est question d'une ἐσχάτη ἡμέρα (II, 19), d'une ἐπιφανεία du Seigneur et de sa παρουσία (II, 28), enfin d'une ἡμέρα κρίσεως (IV, 17). Tout cela est très vague et ne semble avoir rien à faire avec la fantasmagorie juive. Il s'agit, sans doute, de faux docteurs appelés ἀντίχριστοι ou collectivement ἀντίχριστος, qui s'éleveront au sein de la chrétienté même. On voit la distance que les idées ont franchie ; il ne s'agit ni d'un pseudo-messie, ni d'une puissance païenne incarnée dans un empereur.

L'épître aux Hébreux parle une seule fois de la βασιλεία ἀσάλευτος (XII, 28) qu'on reçoit à l'occasion de la parousie (IX, 28) ; c'est

la Jérusalem céleste qui ne descend pas sur la terre, mais vers laquelle les fidèles s'acheminent, προσέρχονται (X, 22). Le grand avenir chrétien est rendu de préférence par ἐπαγγελία (X, 23, 35 ; XI, 11) ou par πατρὶς ἐπουράνιος (XI, 16), par ἀνάστασις (XI, 35), par τελειώσις (XI, 40). De même une seule mention de la parousie : encore un peu, bien peu de temps, ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ (X, 37), mais sans un mot de la grande pompe eschatologique[1]. Peut-être l'avertissement fut inspiré par les persécutions que ses lecteurs avaient à endurer à Rome sous Néron, Domitien ou Trajan au delà de l'an 70.

Nous avons réservé pour la clôture le *quatrième Evangile* à l'exemple de nos deux lauréats, bien différents de M. Wendt qui s'applique à prouver, mais bien inutilement, que l'enseignement de Jésus dans cet Evangile est identique à celui des trois autres. L'auteur, dit excellemment M. Issel (p. 175), est placé sur la montagne de la transfiguration ; la réalité naïve du Jésus synoptique se transforme dans la splendeur du glorifié. Il n'y a qu'un seul passage qui contienne la βασιλεία τοῦ θεοῦ, III, 3. Pour y entrer il faut être né ἄνωθεν (d'en haut III, 31 ; XIX, 11), ce qui correspond au μετανοεῖν et au στρέφειν des synoptiques. M. Schmoller (p. 212) y voit une allusion intentionnelle à l'enseignement primitif de Jésus. Quoi qu'il en soit, l'entrée dans le Royaume de Dieu est un don de Dieu, non de la chair (I, 13), une émanation de son Esprit, dont l'eau du baptême est le symbole et à laquelle doit correspondre la foi. Convenons que nous ne sommes pas ici tout à fait dans les conceptions synoptiques. Ce royaume d'ailleurs est tout spirituel, car celui qui croit *a* la vie éternelle (V, 24). Dès lors l'eschatologie synoptique n'a plus de raison d'être ; et ce n'est que par une inconséquence involontaire ou par un motif d'accommodation que l'auteur a pu parler de la ἐσχάτη ἡμέρα (VI, 54), d'une ἀναστασις ζωῆς et d'une ἀνάστασις κρίσεως (VI, 28, 29). Enfin si Jésus parle à Pilate de sa βασιλεία et se déclare βασιλεύς (XVIII, 36, 37), il s'agit de l'entendre non historiquement, mais dogmatiquement ; toute idée matérielle est exclue ; la royauté consiste à rendre

[1] Il est dit seulement : ὀφθήσεται IX, 28.

témoignage à la vérité et le royaume οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Un pareil langage nous transporte bien loin des rives du lac de Génézareth. « Si le point de vue du quatrième évangile, dit M. Schmoller (p. 216), annonce une période postérieure, il faut y voir une preuve du développement de la doctrine chrétienne. Plus la première attente trompait les fidèles, plus il était important d'envisager l'essence de la parousie. Paul avait dégagé l'obtention de la vie éternelle de l'avènement du Royaume de Dieu *sur la terre*. Nous voici arrivés à une troisième étape ; il *est fait abstraction aussi de la parousie* et le bien suprême est mis en rapport immédiat avec la foi en Christ. »

Nous voici parvenus au moment où l'on peut dire qu'au bout d'un siècle de vaine attente, l'espérance matérialiste d'une prochaine fin du monde s'est épuisée. Le vrai royaume de Dieu se dégage. De complaisantes explications jettent un voile sur le règne réel qui ne veut pas venir. L'ancienne doctrine est malsonnante. Les esprits obstinés, comme Papias, qui s'en tiennent à la lettre des paroles de Jésus, sont traités d'hommes étroits et arriérés. L'Apocalypse de Jean, le premier livre proprement dit du Nouveau Testament, étant trop formellement entachée de l'idée d'une catastrophe immédiate, est rejetée sur un second plan, tenue pour inintelligible, torturée de mille manières, et presque repoussée [1]. Au moins, en ajourna-t-on l'accomplissement à un avenir indéfini. Quelques pauvres attardés qui gardent encore, en pleine époque réfléchie, les espérances des premiers disciples, deviennent des hérétiques (ébionites, millénaires), perdus dans les bas-fonds du christianisme. L'humanité avait passé à un autre royaume de Dieu. La part de vérité contenue dans la pensée de Jésus l'avait emporté sur la chimère qui l'obscurcissait.

Au terme de cette exposition, nous nous faisons un devoir de remercier les lauréats de leurs travaux. Certes, le résultat n'est pas définitif et il est permis de se demander s'il pourra jamais l'être vu l'extrême insuffisance des documents. Le jury

[1] Voir Renan. *Vie de Jésus*, 1882, p. 297. L'église grecque l'a longtemps rejetée du Canon. Elle manque dans l'ancienne version Peschito.

lui-même ne se déclarait pas pleinement satisfait et nous n'avons pas dissimulé non plus les objections que nous avions à faire. C'est ce qui n'empêchera pas le public théologique d'accueillir le fruit de ces élucubrations comme un nouveau moyen d'obtenir un jour un résultat moins incomplet par une critique à la fois sévère dans l'étude des faits et équitable dans leur appréciation.

Décembre 1891.

LE JOUR DU SEIGNEUR

ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

L. THOMAS

SECONDE SECTION. — LES ÉGLISES ET LES APOTRES

PREMIER ARTICLE

Les premières Eglises d'origine juive.

Nous les envisagerons surtout dans l'Eglise de Jérusalem, la première de toutes à tous égards et de beaucoup la plus connue.

« L'Eglise primitive, dit M. de Pressensé, ne connaît pas plus la distinction entre les jours qu'entre les lieux. La vie entière est devenue la fête douce et sérieuse de la rédemption. Il est donc impossible de trouver dans l'Evangile un principe auquel puisse se rattacher l'institution d'un jour sacré, qui appartienne plus à Dieu que les autres. » — « Ce qui frappe dans le culte primitif, dit-il ailleurs [1], c'est la hardiesse incomparable de sa spiritualité. Il ne se lie à aucune condition extérieure ni de jour, ni de lieu, ni de formes. Il est l'expression spontanée de la vie religieuse dans sa continuité. » — A en juger par ces seules lignes, il n'y aurait eu dans l'Eglise primitive de Jérusalem aucun jour hebdomadaire particulièrement saillant pour la vie religieuse. Mais ce serait une erreur. M. de Pres-

[1] *Siècle apost.*[2] II, p. 243. — *Vie ecclés., relig. et morale des chrétiens aux 2e et 3e siècles,* p. 221.

sensé est beaucoup plus dans le vrai quand il dit[1] : « Les disciples de Palestine célébraient scrupuleusement le sabbat et les fêtes juives, mais ils n'établissaient aucune distinction entre les jours pour le culte chrétien proprement dit. » La vérité, c'est en effet que l'Eglise primitive de Jérusalem et en général les Judéo-chrétiens observaient scrupuleusement le sabbat. Cela n'est pas dit expressément, mais ressort indirectement de toute part, et du reste ce n'est pas contesté.

Nous voyons les membres de cette Eglise (Act. II, 46) *chaque jour tous ensemble assidus au temple et trouvant grâce auprès de tout le peuple.* Puisqu'ils avaient tant de zèle pour la fréquentation du Temple, ils ne devaient pas en avoir moins pour l'observation du sabbat et s'il en eût été autrement, comment auraient-ils trouvé grâce auprès de tout le peuple ? — C'étaient de *faux* témoins qui accusaient Etienne devant le sanhédrin, en disant (Act. VI, 13, 14) : « Cet homme ne cesse de proférer des paroles contre le lieu saint et contre la loi ; car nous l'avons entendu dire que Jésus... détruira ce lieu et changera les coutumes que Moïse nous a données. » — Les Juifs de cette époque avaient l'habitude de prier spécialement trois fois par jour, comme le faisait déjà Daniel (VI, 10) : à la 3me heure, à la 6me et à la 9me, c'est-à-dire 9 heures du matin, midi et 3 heures du soir. Or nous voyons toute l'Eglise primitive réunie à la 3me heure le jour de la Pentecôte (Act. II, 15), Pierre monter sur le toit d'une des maisons de Joppé *vers la 6me heure pour prier* (Act. X, 9), Pierre et Jean, *à l'heure de la prière*, c'est-à-dire *la 9me heure* (Act. III, 1), monter au Temple, où ils guérirent l'impotent de la Belle Porte. Si Pierre observait ainsi les heures de prière usitées chez ses compatriotes, combien plus ne devait-il pas être fidèle au sabbat ?

Paul lui-même l'observait et en profitait largement dans ses courses missionnaires pour l'évangélisation des Juifs (Act. XIII, 14-44 ; XVI, 13 ; XVII, 2 ; XVIII, 4). — Lorsqu'il se rendit à Jérusalem immédiatement avant la captivité de Césarée et qu'il eut raconté chez Jacques, en présence de tous les anciens de l'Eglise, ce que Dieu avait fait par son moyen au milieu des

[1] *Siècle apost.* [2] II, p. 244.

païens, on lui dit : « Tu vois, frère, combien de milliers de Juifs ont cru, et tous sont zélés pour la loi » (Act. XXI, 17-20). — Enfin, dans son épître aux Romains (XIV, 5, 6), l'apôtre dit en ayant en vue les chrétiens d'origine juive et ceux d'origine païenne : « *Tel fait une distinction entre les jours ;* tel autre les estime tous égaux. Que chacun ait en son esprit une pleine conviction. *Celui qui distingue entre les jours agit ainsi pour le Seigneur.* » Distinguer ainsi les jours, c'était avant tout observer le sabbat.

SECOND ARTICLE

Les premières Eglises d'origine païenne et saint Paul.

L'heure de l'évangélisation des païens avait sonné, mais ce ne fut que peu à peu et sous la haute direction du Saint-Esprit que l'Eglise primitive entreprit cette évangélisation. Pierre fut conduit malgré lui à se rendre chez le centenier Corneille pour lui annoncer l'Evangile, puis à baptiser les incirconcis sur lesquels le Saint-Esprit venait d'être manifestement répandu (Act. X). La première persécution chassa les fidèles jusque dans la grande cité païenne d'Antioche et ils y fondèrent une nombreuse communauté, où ils reçurent pour la première fois le nom de *chrétiens* (Act. XI, 19-26). Dans cette ville, devenue le premier centre des ethnico-chrétiens, Barnabas et Saul furent mis à part pour un premier grand voyage missionnaire en pays païen et, au début même de ce voyage, Saul devenait déjà Paul, l'apôtre par excellence des Gentils (Act. XIII, 1-12), vocation spéciale pour laquelle il avait été appelé à devenir apôtre[1]. Il devint tel, non seulement par ses voyages missionnaires, mais encore par ce qu'il nommait lui-même son Evangile[2], c'est-à-dire la conception du christianisme à lui révélée : l'Eglise y était affranchie des langes de l'Ancienne Alliance, et l'idée chrétienne brillait dans toute sa pureté, sa spiritualité, son universalité.

[1] Act. 9 : 15; 22 : 15; 26 : 16-18. — [2] Rom. 2 : 16; 16 : 25; 2 Tim. 2 : 8, etc.. Cp. 2 Cor. 11 : 7; Gal. 2 : 2, 7; Eph. 3 : 1-12, etc.

Lors de la grande discussion qui, aussitôt après le premier voyage missionnaire de Paul, eut lieu à Jérusalem au sujet des Judéo-chrétiens qui prétendaient *qu'il fallait circoncire les païens et exiger l'observation de la loi de Moïse*, l'assemblée entière adopta la proposition de Jacques qui, n'interdisant aux ethnico-chrétiens que l'abstention des viandes sacrifiées aux idoles, du sang des animaux étouffés et de l'impudicité, les laissait complètement libres au sujet du sabbat mosaïque (Act. XV, 1-33).

Mais, bien que Paul, en tant que Juif de naissance, observât lui-même le sabbat, il est deux passages de ses épîtres qui sont très explicites et même très énergiques sur l'abrogation du sabbat mosaïque par l'Evangile pour les chrétiens d'origine païenne. *Comment retournez-vous*, écrit-il aux Galates (IV, 9-11)[1], *à ces faibles et pauvres rudiments? Vous observez religieusement jours et mois et époques solennelles et années*[2]*! Je crains bien d'avoir inutilement travaillé pour vous.* Et aux Colossiens (II, 16, 17)[3] : *Que personne donc ne vous juge au sujet du manger ou du boire ou en matière de fête ou de nou-*

[1] Meyer, Godet, les *Bibelw.* de Bunsen et de Lange font dater cette épître du long séjour de Paul à Ephèse; Godet, de son commencement (*Ep. aux Rom.* I, p. 61.); le *Bibelw.* de Lange, de l'an 55 ou 56. — Le séjour de Paul à Ephèse eut lieu, d'après Wieseler et Godet, de 54 à 57; d'après Meyer, Ewald, de 55 à 58.

[2] *Ἡμέρας παρατηρεῖσθε καί μῆνας καὶ καιρούς καὶ ἐνιαυτούς.* Segond : vous observez les jours, les mois, les temps et les années. *Παρατηρεῖσθαι* ne signifie pas simplement observer, mais observer religieusement. Grimm dit à propos de ce v. : *med.* (*mihi, i. e. salutis meae causâ*). Bunsen traduit : Ihr haltet sorgfältig. Olshausen : « Ce qui est ici blâmé, ce n'est pas la fête en elle-même.., mais la superstition qui s'y mêlait, l'opinion qu'il y avait là une nécessité pour le salut. » — Oltramare traduit *καιρούς* par les saisons; Bunsen, par *Festzeiten*. Paul devait avoir ici en vue les grandes fêtes annuelles, telles que Pâque et les Tabernacles. Il y a donc une certaine progression : les jours correspondent aux sabbats, les mois aux néoménies, les époques solennelles aux grandes fêtes annuelles, les années tout d'abord à l'année sabbatique.

[3] D'après Bleek, Godet, l'épître aurait été écrite de Rome; d'après Meyer, de Césarée.

velle lune ou de sabbat[1]*; c'était l'ombre des choses à venir, mais le corps est en Christ.*

D'autre part, à côté de ces déclarations catégoriques, nous voyons poindre, d'après 1 Cor. XVI, 2 et Act. XX, 7, dans les églises d'origine païenne fondées par l'apôtre, la distinction d'un jour hebdomadaire autre que le sabbat, comme particulièrement saillant au point de vue religieux.

Pendant son séjour à Ephèse, Paul écrivit sa première épître aux Corinthiens; or que dit-il XVI, 1? « Pour ce qui concerne la collecte en faveur des saints, *agissez, vous aussi, comme je l'ai ordonné aux Eglises de la Galatie.* 2) *Que chacun de vous, le 1er jour de la semaine, mette à part ce qu'il aura le bonheur de pouvoir amasser.* 3) Et quand je serai venu, j'enverrai avec des lettres, pour porter vos libéralités à Jérusalem, les personnes que vous aurez approuvées; 4). et, si la somme mérite que j'y aille aussi moi-même[2], elles feront le voyage avec moi. » Pour bien apprécier la donnée ici renfermée, entrons dans quelques détails sur la vaste et importante collecte organisée par l'apôtre pour venir en aide aux chrétiens pauvres de Jérusalem.

Déjà dans Act. XI, 29, 30, Paul, encore désigné comme Saul et sous la direction de Barnabas, s'occupe de secourir ces chrétiens à la suite d'une famine qui, dans la quatrième année du règne de Claude, se fit surtout sentir à Jérusalem et dans quelques pays voisins[3]. Plus tard, d'après Gal. II, 10, lors de la

[1] *Μή οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων.* Segond :... ou au sujet d'une fête, d'une nouvelle lune ou des sabbats. Nous avons traduit *σαββάτων* par le singulier, comme le font Rilliet, Oltramare, Meyer, etc.. *Σάββατα=σάββατον.* Voir Mat. 12 : 1; Luc 4 : 16; Act. 13 : 14; 16 : 13, etc.. Ici il n'est pas question d'années, et la progression est l'inverse de celle qui a été signalée dans la note précédente : d'abord les grandes fêtes annuelles, puis les néoménies, puis les sabbats. Le mot *ἑορτῆς* correspond au mot *καιρούς* de Gal. 4 : 10.

[2] *Ἐαν δέ ἦ ἄξιον τοῦ κάμέ πορεύεσθαι.* Segond : s'il convient que.. Nous avons traduit *ἄξιον* comme Oltramare, Grimm dans son *Lexicon*, etc..

[3] D'après Winer, Meyer, Bunsen, cette famine eut lieu en 44; d'après Wieseler, en 45; d'après Ewald, 45 ou 46. Godet place en 44 le voyage de Barnabas et Saul en Judée lors de la mort d'Hérode-Agrippa (Act. 12).

Conférence apostolique de Jérusalem entre Jacques, Pierre et Jean, d'une part, et, de l'autre, Paul et Barnabas, conférence racontée à la fois dans l'épître aux Galates et dans Act. XV, les premiers recommandèrent fraternellement aux deux apôtres des Gentils de « se souvenir des pauvres, » c'est-à-dire des chrétiens indigents de Jérusalem, et Paul ajoute : « ce que j'ai bien eu soin de faire[1]. »

Ici se place 1 Cor. XVI, 1-4, la plus ancienne donnée sur la vaste collecte entreprise par l'apôtre. Il venait de remporter de grands succès à Ephèse lorsqu'il conçut les plans les plus hardis pour ses travaux futurs, ainsi que l'indique Act. XIX, 21. « Déjà il portait ses regards vers Rome et l'Occident, dit Godet[2]. L'Orient était évangélisé ; le flambeau de l'Evangile était allumé au moins dans toutes les grandes métropoles de l'Asie et de la Grèce, Antioche, Ephèse, Corinthe. A ces églises la tâche de répandre à l'avenir la lumière dans les contrées qui les environnaient et de continuer l'œuvre apostolique. L'Egypte et Alexandrie avaient probablement été visitées, peut-être par Barnabas et Marc à la suite de leur voyage en Chypre. L'Occident restait. C'était le champ qui s'ouvrait en ce moment aux regards et aux pensées de l'apôtre. Mais déjà l'Evangile l'a précédé à Rome. Il l'apprend... Qu'importe ? Rome devient pour lui un simple point de passage. Et son but, reculant avec la marche rapide de l'Evangile, sera maintenant l'Espagne (Rom. XV, 24)... Un devoir cependant le retenait encore en Orient. Il voulait visiter une dernière fois Jérusalem, non seulement pour prendre congé de la métropole de la chrétienté, mais plus particulièrement pour lui offrir, à la tête d'une nombreuse députation de chrétiens païens, l'hommage de toute la gentilité, dans une riche offrande collectée par toutes les églises, pendant ces dernières années, en faveur des chrétiens de Jérusalem. Quoi de plus propre à cimenter le lien d'amour qu'il

[1] Voir les Comment. de Meyer et les notes du *Bibelw.* de Bunsen. La Conférence apostolique de Jérusalem est mise par Wieseler en 50 environ ; par Winer, en 50 ou 51 ; par Ideler, Ewald, Meyer, Bunsen, en 52 ; par Godet, au commencement de 52 ou vers la fin de 51.

[2] *Ep. aux Rom.* I, p. 66. Cp. Neander, *Apost. Zeitalter* [4] I, p. 430..

s'était efforcé de former et d'entretenir entre les deux grandes portions de la chrétienté ! »

Que voyons-nous en fait déjà dans 1 Cor. XVI, 1-4 au point de vue général de la collecte ? L'apôtre en parle comme d'une chose déjà connue. Il veut faire à Corinthe ce qu'il a déjà fait en Galatie, probablement dans le voyage dont parle Act. XVI, 6. Chaque chrétien devra désormais, le 1er jour de la semaine, mettre de côté pour la collecte ce qu'il pourra prélever sur son gain. L'apôtre, de retour à Corinthe, recueillera ainsi facilement toutes les sommes préparées. Il fera ensuite porter la somme totale à Jérusalem par des personnes approuvées des Corinthiens et recommandées par les lettres de l'apôtre. Mais si elle mérite qu'il fasse lui-même le voyage, il accompagnera les délégués.

Vient ensuite 2 Cor. VIII, IX. Paul n'était plus à Ephèse où il avait écrit la première épître, mais en Macédoine, d'où il devait se rendre à Corinthe[1]. Les Eglises de Macédoine, stimulées par le récit de Paul sur l'empressement témoigné par les chrétiens de Corinthe pour la collecte, avaient beaucoup donné selon leurs moyens. Mais le zèle des Corinthiens s'était ralenti. L'apôtre sent le besoin de le réveiller. Avant de se rendre chez eux, il leur a envoyé Tite afin d'y continuer l'œuvre de bienfaisance qu'il avait commencée. Tite, qui représentait l'apôtre, était même âccompagné de deux autres frères, délégués des Eglises, mais non de celles de la Macédoine.

Rom. XV, 25-33, écrit de Corinthe[2], nous montre l'apôtre

[1] Act. 20: 1-3; 2 Cor. 2: 12, 13; 7: 5; 9 : 2. « En général, dit Godet (*1re Ep. aux Cor.* I, p. 24), je pense avec Ewald que l'intervalle entre la 1re et la 2de aux Cor. doit avoir été beaucoup plus considérable et plus rempli qu'on ne l'admet généralement. Bleek a prouvé.. que plusieurs passages de la 2de Ep. supposent non seulement un 2d séjour de Paul à Corinthe, mais même une épître aujourd'hui perdue qui doit se placer entre notre 1re et notre 2de aux Cor.. » Ailleurs (*Ep. aux Rom.* I, p. 101), Godet dit que Paul a écrit la 1re aux Cor. à la Pentecôte de 57 et un an et demi plus tard la 2de (été 58). D'après le *Bibelw.* de Bunsen, la 1re a été écrite en avril 58, et la 2de, en automne.

[2] Selon Winer, Oltramare, l'Ep. aux Rom. a été écrite en 58; selon le *Handw.*, dans l'hiver 58-59; selon le *Bibelw.* de Bunsen, Meyer, Lange, Godet, en 59.

près de partir pour Jérusalem, afin d'y porter les abondantes largesses *de la Macédoine et de l'Achaïe.* « Il est étonnant, dit Godet, que Paul ne parle que des Eglises de la Grèce, car Act. XX, 4 et 1 Cor. XVI, 1 mettent hors de doute la participation des Eglises d'Asie et de Galatie. »

Act. XX, 4 est fort intéressant. Après être demeuré trois mois en Grèce, probablement à Corinthe, Paul partit pour Jérusalem, en passant par la Macédoine. Il devait être accompagné, tout au moins *jusqu'en Asie*, c'est-à-dire jusqu'à la province d'Ephèse, par 7 chrétiens, plus ou moins connus et appartenant à différentes Eglises: Sopater, de Bérée; Aristarque et Second, de Thessalonique, donc tous trois des Eglises de Macédoine; Gaïus de Derbe, Timothée, qui était probablement de Lystre, par conséquent deux Lycaoniens (Act. XIV, 6); enfin Tychique et Trophime, qui étaient d'*Asie*, c'est-à-dire d'Ephèse ou de ses environs[1]. Ces chrétiens ne partirent pas cependant de Philippes avec l'apôtre, mais quelques jours avant lui: ils devaient l'attendre à Troas, probablement pour préparer le voyage maritime. Chrétiens d'origine païenne, ils n'avaient pas d'ailleurs le même intérêt que Paul à rester à Philippes pour les jours des Azymes. Après ces jours, Paul partit lui-même, avec Luc qu'il avait trouvé à Philippes (Act. XX, 6. Cp. XVI, 13, 19, 40). Les deux missionnaires, arrivés à Troas, y restèrent pendant 7 jours (v. 6), au bout desquels Luc et les 7 autres s'embarquèrent pour Assos, petite ville maritime au sud et à une petite distance. Paul désirait y aller à pied, probablement, comme le conjecture Olshausen, en compagnie des chrétiens de Troas.

Selon Schneckenburger, Baumgarten, Godet, les 7 chrétiens susmentionnés étaient précisément des délégués des Eglises chargés avec l'apôtre de remettre aux chrétiens de Jérusalem l'argent de la collecte, et cette opinion paraît fondée. Nous retrouvons plus tard, avec Paul et Luc, Trophime à Jérusalem (Act. XXI, 29) et Aristarque lors du départ pour Rome (Act. XXVII, 2).

[1] Act. 16 : 1, 2. Voir Meyer. — Trophime est dit positivement d'Ephèse Act. 21 : 29. Quant à Tychique, on le voit deux fois envoyé par Paul à Ephèse : Eph. 6 : 21 (cp. Col. 4 : 7); 2 Tim. 4 : 12.

Revenons maintenant sur 1 Cor. XVI, 1, 2. L'apôtre avait donc recommandé à l'Eglise de Corinthe, comme il l'avait déjà fait pour celles de la Galatie, que chaque chrétien, le 1er jour de la semaine, mît à part ce qu'il pourrait destiner à la collecte. Mais pourquoi ce jour plutôt qu'un autre? La réponse ne saurait être douteuse d'après ce que nous avons déjà vu et surtout ce que nous verrons toujours plus. Si ce jour était ainsi choisi, c'est parce que dans ces Eglises on avait déjà coutume de le distinguer en souvenir de la résurrection du Seigneur[1]. On comprend qu'il y fut ainsi devenu le jour hebdomadaire le plus saillant, en particulier le plus propre à ouvrir le cœur aux pensées de foi et de charité.

Act. XX, 7 n'est pas moins significatif. Paul et Luc, après avoir rejoint leurs compagnons à Troas, y demeurèrent 7 jours (v. 6), dont le dernier était justement un 1er jour de semaine. Or en ce jour nous voyons les disciples de la communauté assemblés le soir dans une chambre haute pour *rompre le pain*. Paul leur fait un premier discours qui dure jusqu'à minuit, il ressuscite ensuite le jeune Eutyche qui était mort en tombant d'une fenêtre sur laquelle il s'était endormi. Puis la communauté célèbre l'agape[2], et Paul reprend la parole pour exhorter jusqu'au point du jour. Ce qui montre bien que la réunion religieuse n'était pas tout extraordinaire, uniquement motivée par le prochain départ de Paul, c'est que l'historien sacré, après avoir dit que l'apôtre s'arrêta 7 jours à Troas, ne manque pas d'indiquer que le 7me était un 1er jour de semaine. Voici ce qui semble résulter de Act. XX, 7-12 rapproché de certains passages de la lettre de Pline à Trajan et de la 1re *Apologie* de Justin Martyr, dont nous aurons plus tard à nous occuper : 1° le soir et la nuit de ce 1er jour de semaine étaient le soir et la nuit du dimanche au lundi, non du samedi au dimanche; 2° au matin de ce jour, il y avait eu probablement une première

[1] De même, ainsi que pour Act. 20 : 7, Neander, *Apost. Zeitalter*[1] I, p. 272..; Meyer, à 1 Cor. 15 : 2, Act. 20 : 7; Kling, *die Korinthier-Briefe;* Godet, *Confér. de Genève* I, p. 45..; Riehm, *Handw.*, p. 1313; d'Orelli, *Bibl. Handw.* p. 782, etc..

[2] Vers. 11 : *ayant rompu le pain et mangé.*

assemblée religieuse, dont Luc ne parle pas, et le soir, devait avoir lieu la Cène, qui en fait ne put avoir lieu qu'après minuit; 3° le 1er jour hebdomadaire était déjà pour les chrétieus d'origine païenne le jour par excellence de la cène; 4° Paul et ses compagnons partirent dans la matinée du lundi; 5° le dimanche était ainsi déjà considéré chez les ethnico-chrétiens comme partant, non du samedi soir, selon l'usage juif, mais du milieu de la nuit du samedi au dimanche, selon l'usage romain, recommandé aux chrétiens par la résurrection de Christ à l'aube du jour[1].

Il est regrettable que, comme le remarque Riehm[2], Luther, dans les deux derniers passages sur lesquels nous venons d'insister, ainsi que dans Mat. XXVIII, 1; Marc XVI, 2; Luc XXIV, 1; Jean XX, 1, 19, ait traduit: le ou un sabbat, là où le texte grec porte: le 1er jour de la semaine, c'est-à-dire incontestablement notre dimanche. La fondation du dimanche par le Seigneur et ses apôtres a dû être ainsi singulièrement voilée pour le grand Réformateur, et cette simple erreur de traduction explique en partie le caractère si négatif de l'ancien point de vue luthérien sur la divine institution.

TROISIÈME ARTICLE

La destruction de Jérusalem et saint Jean.

La destruction de Jérusalem dut exercer à plusieurs égards une influence marquée sur le développement de l'institution du dimanche[3].

A envisager l'Eglise en général, cet événement si considérable du premier siècle confirma de la manière la plus éclatante la doctrine paulinienne sur l'abrogation, par la Nouvelle Alliance, de la loi mosaïque et en particulier de son sabbat. Il élargit singulièrement l'horizon eschatologique et ne permit abso-

[1] Voir Rauschenbusch, *Der Unprung des Sonntags*, p. 28-34.

[2] Voir l'*Appendice*.

[3] Voir de Pressensé, *Le siècle apost.* II, 1889, p. 357-372.— *Real-Encykl.*[1], art. Ebjoniten, par Uhlhorn.

lument plus d'identifier le châtiment de la criminelle cité et les catastrophes finales qui sont encore réservées pour l'humanité et dont ce châtiment ne devait être qu'un type prophétique. D'autre part, en voyant disparaître le culte cérémonial de l'Ancienne Alliance, l'Eglise devait être toujours plus portée à se considérer comme étant désormais le véritable Israël, l'Israël spirituel, et à développer ses propres institutions, en particulier celle du dimanche. Il était même à craindre qu'elle ne fût tentée de retourner en arrière à son profit et de rétablir dans son propre sein une imitation de la loi mosaïque. On sait que cet écueil fut loin d'être évité et que cette dangereuse tendance se manifeste déjà dans l'épître de Clément Romain (c. 41).

L'Eglise judéo-chrétienne dut être bouleversée par la catastrophe, d'autant plus qu'un nouveau sanhédrin surgit à Jabné (ou Jamnia) et qu'il prit à l'égard des chrétiens l'attitude la plus hostile. Le rabbin Tarphon alla jusqu'à déclarer qu'on trouverait le salut dans les temples des idoles plutôt que dans les assemblées chrétiennes. Il fut interdit aux Juifs de manger avec les chrétiens, et une formule d'excommunication fut même introduite contre eux dans les prières liturgiques. — Au commencement du second siècle, une Eglise non judaïsante fleurit à Aelia-Capitolina et un grand nombre de chrétiens d'origine juive en firent partie. Plus tard, les chrétiens de Palestine furent massacrés en grand nombre par le faux messie Bar-Kokeba dans la violente persécution qu'il souleva contre eux. — Après la ruine de Jérusalem, les chrétiens judaïsants semblent s'être partagés en trois groupes distincts. Les uns, imbus des principes modérés de l'apôtre Jacques et sous la direction de son cousin, Simon, semblent s'être toujours plus rapprochés des ethnico-chrétiens et avoir fini par se fondre avec eux. D'autres formèrent une secte *nazarienne* qui apparaît au second siècle distincte des Ebionites et dont Justin Martyr parle avec indulgence : tout en conservant un attachement excessif aux formes du judaïsme, ils ne se faisaient remarquer par aucune grande erreur doctrinale et célébraient le dimanche à côté du sabbat[1].

[1] *Dial. av. Tryphon*, c. 47. — Eusèbe, *Hist. ecclés.* III, 27 (al. 24). Zahn, *Gesch. des Sonntags*, p. 68, note 38.

D'autres enfin s'étaient exaltés au plus haut degré dans leurs idées judaïques et devaient toujours plus s'éloigner de la doctrine apostolique pour se combiner avec les sectes juives, surtout l'essénisme, et se constituer en hérésie déclarée. Telles furent probablement les origines de l'ébionitisme.

En fait[1], à l'époque, qui peut être dite de saint Jean, parce qu'il était alors la plus grande personnalité apostolique qui eût survécu, la célébration du dimanche apparaît sous un nouvel aspect et plus accentuée que précédemment. Jean le désigne déjà par son nom propre et c'est à ce jour qu'il rattache expressément la magnifique révélation prophétique consignée dans l'Apocalypse[2] : « Moi, Jean, votre frère et qui ai part avec

[1] De Pressensé, *Siècle apost.* II, 1889, p. 307.., 431. Steitz, die Tradition von der Wirksamkeit des Ap. Johannes in Ephesus : *Th. Stud. u. Krit.* 1868.

[2] Les trois principales dates entre lesquelles on peut hésiter pour l'époque de la composition du livre, « sont comprises dans les limites de la vie de l'apôtre Jean. Ce sont le temps du court règne de Galba, en 68, ou bien le temps du règne de Vespasien, 69-79, ou enfin l'époque du règne de Domitien, de 81 à 96 » (Godet, *Etudes bibliques* [4], 1889, p. 328). Pour nous, de même que Godet (*Ibid.*, p. 328-336), Hoffmann (*Weissag. u. Erfüll.*, 1844), Hengstenberg (*Die Offenbarung des h. Joh.*, 1849-51), Ebrard (*Real-Encykl.*[1] X, p. 576), Lange (*Bibelw.*, p. 46-48), Zahn (*Ignatius von Ant.*, 1873, p. 329-332), nous maintenons l'époque de Domitien. Cette date a été très clairement indiquée par Irénée, disciple de Polycarpe, qui l'était lui-même de Jean (*Adv. haeres.* V, 30, 3; Charteris, *Canonicity*, Edinburgh, 1880, p. 341), et elle est confirmée, entre autres, par les données de l'Apocalypse sur l'état spirituel des 7 églises de l'Asie Mineure, à chacune desquelles Jean écrit une lettre spéciale. « Il est remarquable, dit Godet (p. 336), que dans toutes les récentes hypothèses sur la composition de l'Apocalypse, le remaniement final doit avoir eu lieu sous Domitien ou plus ou moins longtemps après lui; ce qui donne jusqu'à un certain point gain de cause à la tradition d'Irénée. » Voir pour l'hypothèse de Vischer, *Revue de th. et de ph.* 1887, p. 188, *Revue théol.* 1888, p. 159, — pour celles de Sabatier et de Schoen, *Rev. de th. et de ph.* 1887, p. 586.., Schoen, *L'origine de l'Apocal.*, Paris 1887, p. 142, — pour celle de Bruston, *Rev. de th. et de ph.* 1888, p. 262-275. — Dans la *Rev. theol.* de 1888, p. 159, Schoen signale une discussion approfondie qui a paru dans la même *Revue* (1883, p. 443-459), comme ayant démontré d'une manière irréfutable que les deux premiers chap. de l'Apocal. sont postérieurs à l'an 70 et qu'ils indiquent une date au moins aussi avancée que la tra-

vous à la tribulation et au royaume et à la persévérance de Jésus, est-il écrit I, 9, j'étais dans l'île appelée Patmos, à cause de la parole de Dieu et du témoignage. 10) *Je fus ravi en esprit le jour du Seigneur*[1], et j'entendis derrière moi une voix forte, comme le son d'une trompette, 11) qui disait : Ce que tu vois, écris-le dans un livre et envoie-le aux 7 Eglises. »

C'est la seule fois que se trouve dans le Nouveau Testament l'expression ἡ κυριακὴ ἡμέρα, proprement : le jour seigneurial ou dominical, et elle est évidemment employée comme bien connue.

L'adjectif κυριακός ne se retrouve lui-même qu'une seule fois dans le Nouveau Testament : 1 Cor. XI, 20, dans une épître de Paul bien antérieure à l'Apocalypse et il y apparaît comme se rapportant manifestement au Seigneur Jésus. « Lors donc que vous vous réunissez, ce n'est pas prendre le repas *dominical*[2]. Car quand on se met à table, chacun commence par prendre son repas et l'un a faim, tandis que l'autre est ivre. » Ce repas ne saurait être autre que celui qui de toute manière mérite d'être appelé le repas du Seigneur Jésus et où tout doit se rattacher à lui. Dans les versets 23-29 du même chapitre, tous relatifs à la cène, se trouvent, non sans intention, 5 fois le nom de Seigneur (ὁ Κύριος) se rapportant incontestablement à Jésus, 1 fois l'expression complète de Seigneur Jésus, et dans la traduction française, 7 pronoms se rapportant non moins sûrement à lui, tandis qu'il n'est aucunement parlé de Dieu le Père.

dition. » Dans sa nouvelle édition du *Siècle apost.* (II, p. 346), de Pressensé concède à Wabnitz que « l'état troublé » des Eglises, tel qu'il apparaît au début de l'Apoc., « se conçoit mieux à la fin du siècle apostolique. » Mais comme d'ailleurs il place la date du livre en 69, il dit qu'on « pourrait admettre que l'auteur a ajouté quelques traits à son 1er écrit, dont il aurait laissé subsister la substance. » Il y aurait donc eu comme une 2de édition remaniée par l'auteur, ce qui paraît peu vraisemblable. — A l'égard des nouvelles hypothèses sur l'Apocal. il est piquant de constater que Bengel dit déjà à propos de 1 : 9 : *Neque enim partem unam sub Claudio, aliam sub Domitiano aut Nervâ scriptam dixeris, una quippe est apocalypsis, una prophetia, unus liber.*

[1] *Ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ.*

[2] *Οὐκ ἔστιν κυριακόν δεῖπνον φαγεῖν.* Segond : ce n'est pas manger le repas du Seigneur.

1 Cor. XI, 20 rend déjà très probable qu'il faut interpréter le κυριακή de Apoc. I, 10 en le rapportant également au Seigneur Jésus. Très probable, disons-nous, non : certain, car le mot Κύριος, d'où vient κυριακός, peut en lui-même désigner le Père du Seigneur Jésus presque aussi bien que celui-ci. Il est vrai que dans le Nouveau Testament le mot Κύριος semble appliqué spécialement à Jésus depuis sa glorification, comme cela ressort particulièrement de Act. II, 36; X, 36; Rom. XIV, 8, 9; 1 Cor. VII, 22, 23; VIII, 6; Phil. II, 9, 11. On a même pu soutenir, mais non sans exagération[1], que tous les passages où Paul parle du Κύριος sans citer l'Ancien Testament, se rapportent à Jésus et non à Dieu le Père. Dans l'Apocalypse, c'est bien à Jésus que se rattache le mot Κύριος XI, 8; XIV, 13; XVII, 14; XIX, 16; XXII, 20, 21, et dans le 3me et le 4me de ces versets Jésus est même appelé Seigneur des seigneurs (Κύριος κυρίων). Toutefois il est certain que le mot Κύριος désigne assez souvent dans le Nouveau Testament Dieu le Père et que tel est le cas, dans l'Apocalypse même, I, 8; IV, 8, 11; XI, 4, 15, 17; XV, 3, 4; XVIII, 8; XIX, 6; XXI, 22; XXII, 5, 6, bien que là encore on puisse remarquer que le mot n'est jamais employé seul, sans qualificatif, excepté IV, 11, dans une apostrophe adressée directement à Dieu.

Ces considérations tendent en définitive à rendre toujours plus probable la relation de ἡ κοριακή ἡμέρα de Apoc. I, 10 au Seigneur Jésus, mais elles ne la rendent pas encore certaine. Ce qui seul la rend telle pour nous et pour la grande majorité de ceux qui se sont occupés de la question[2], c'est le rapport de Apoc. I, 10 avec l'ensemble des données du Nouveau Testament sur le dimanche et aussi avec maintes déclarations ecclésiastiques du 2d siècle. Les données du Nouveau Testament, nous les avons déjà passées en revue, en examinant, dans les Evangiles, ce que le Seigneur a fait après sa résurrection pour en solenniser l'anniversaire hebdomadaire, puis, dans les Actes et les Epîtres, 1 Cor. XVI, 2; Act. XX, 7. Quant aux déclarations

[1] Voir Grimm, *Lexicon*, et aussi Cremer, *Bibl.-theol. Wörterb.*, art. κύριος.

[2] Nous indiquerons seulement l'art. κυριακός dans les deux dictionnaires signalés dans la note précédente.

du 2d siècle, nous y arriverons bientôt, comme à une contre-épreuve. Mais nous ne voulons pas tarder à donner sommairement quelques indications relatives à la langue ecclésiastique du 2d siècle et au delà ; elles ont manifestement de l'importance et plusieurs d'entre elles seront plus tard amplement confirmées.

La cène était souvent appelée dans les églises latines *dominicum*. Ainsi, dans les *Acta Saturnini, Dativi*, etc., qui datent du temps de Dioclétien, il est dit, par exemple : *Dominicum cum fratribus celebravi* ou : *Intermitti dominicum non potest*. On y trouve aussi *dominica sacramenta*[1]. Tertullien appelle la cène *convivium dominicum*, et il dit ailleurs : *Quomodo dominica solemnia celebrabimus*[2] ? D'après Zahn, *dominicum* ne signifie jamais le dimanche, qui était dit *dies dominica* ou simplement *dominica*. — Κυριακόν, qui, comme substantif, signifie ordinairement dans la langue ecclésiastique temple, c'est-à-dire maison du Seigneur, comme le rappellent encore les mots *Kirche* et *Kirk*, désigne aussi quelquefois la cène, tandis que Κυριακή est le nom propre du dimanche[3]. L'ouvrage de Papias, disciple de l'apôtre Jean, Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, devait se rapporter à l'histoire du Seigneur Jésus, à ses actes et à ses paroles, même à des écrits sur cette histoire, même à nos Evangiles[4]. En tout cas, Papias parle expressément des Evangiles de Matthieu et de Marc (Eus. *Hist. eccl.* III, 40). — Dans un passage de Denys de Corinthe, conservé par Eusèbe (*Ibid.* IV, 23; *al.* 22), les Saintes Ecritures du Nouveau Testament sont désignées comme κυριακαί γραφαί, et Zahn et Riggenbach ne manquent pas de rapprocher cette expression du titre de l'ouvrage de Papias, en disant qu'il a puisé les κυριακά λόγια précisément dans les κυριακαί γραφαί, dont parle Denys de Corinthe[5]. — Clé-

[1] Zahn, *Gesch. d. Sonntags*, p. 75.

[2] *Ad uxorem*, II, 4. *De fugâ* 14.

[3] Voir Suicerus, art. *Κυριακόν* et *Κυριακή*.

[4] Eusèbe, *Hist. ecclés.* III, 40 (*al.* 36). — Voir Bleek, *Einleit. in das N. T.*, p. 94; Charteris, p. 41, etc. — Zahn, *Th. Stud. u. Krit.* 1886, p. 670.., 690.. Riggenbach, *Jahrb. f. deut. Theol.* 1868, p. 321, 322.

[5] « En un mot, dit Zahn (p. 670), Papias puise les λόγια κυριακά dans les γραφαί κυριακαί, expression par laquelle Denys de Corinthe, environ 30 ans après la composition de l'œuvre de Papias, désigne les écrits du

ment d'Alexandrie parle aussi de *αἱ κυριακαὶ γραφαί* comme se rapportant à nos Evangiles[1]. — Tous ces sens ecclésiastiques attribués à *dominicum*, *dominica*, *κυριακόν*, *κυριακή*, *λόγια κυριακά*, *κυριακαὶ γραφαί*, où il s'agit toujours du Seigneur Jésus (sauf peut-être pour *κυριακόν* signifiant temple), ne confirment-ils pas le sens analogue donné à *κυριακὴ ἡμέρα* dans Apoc. I, 10?

On pourrait s'étonner, il est vrai, que dans ce verset il n'y ait pas proprement : en un jour de dimanche (*ἐν κυριακῇ ἡμέρᾳ*), au lieu de : le jour du dimanche (*ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ*). Mais, en fait, d'après l'édition de Tischendorf, dans presque tous les passages du Nouveau Testament où il est nommément question du 1er jour de la semaine, l'article se trouve également, à savoir Marc XVI, 2 ; Luc XXIV, 1 ; Jean XX, 1, 19 ; Act. XX, 7. Mat. XXVIII, 1 (*εἰς μίαν σαββάτων*) fait seul réellement exception, car dans 1 Cor. XVI, 2 (*κατὰ μίαν σαββάτων*), Paul voulait dire que l'offrande devait se faire chaque 1er jour de semaine. Or dans Apoc. I, 10, c'est tout autre chose : Jean voulait faire ressortir, non pas proprement qu'il avait eu sa vision un jour de dimanche, mais (comme nous dirions nous-mêmes) le jour du diman-

Nouveau Testament et avant tout, cela va de soi, ceux qui se rapportent immédiatement au *Κύριος*, à savoir les Evangiles. » — « Il est incontesté, dit Riggenbach (p. 321), que *λόγιον* signifie d'abord une parole de Dieu, une parole prophétique. Mais il est tout aussi incontestable que le pluriel *λόγια* est appliqué à l'Ecriture de l'Anc. Test., comme désignant celle-ci par son contenu principal, en tant qu'elle est une collection de paroles de Dieu, qu'elle renferme les révélations de Dieu. Tel est le sens du mot dans Rom. 3 : 2. L'expression de *τὰ λόγια* est donc employée comme synonyme de *γραφή* ou de *ἱερὰ γράμματα*, et pas seulement tard, mais, par exemple, dans Josèphe (B. J. 6, 5, 4) et dans Clément Romain (1 Cor. 53, cp. avec 19). Quant au Nouveau, Denys de Corinthe, pas longtemps après Papias, applique aux Evangiles l'expression de *κυριακαὶ γραφαί*... Les écrits du Nouveau Testament portent donc ici le nom de *κυριακαὶ γραφαί*, à côté des *γραφαί* de l'Ancien. Si celles-ci s'appellent aussi *τὰ λόγια* (*τοῦ Θεοῦ*), cette dénomination correspond pour les Evangiles à celle de *λογια κυριακά*. Hilgenfeld est aussi d'accord là-dessus et il donne de nouvelles preuves du fait dans sa *Revue* (1867, p. 183). » — « Le mot *λόγια*, dit Charteris (p. 57, note 2), semble avoir été de bonne heure un équivalent de « S. Ecritures, » que le contenu en fût des paroles ou des récits. (Voir Rom. 3 : 2; Héb. 5 : 12; 2 Clém. 13). »

[1] *Strom.* VII, p. 890. De même Grimm, art. *κυριακός*.

che, ce jour-là de la semaine et non tel autre, ce jour toujours grand pour les chrétiens, comme mémorial de la résurrection du Seigneur. Et, en définitive, on peut se demander si une intention du même genre n'aurait pas présidé à la rédaction tout d'abord de Act. XX, 7, mais aussi de Marc XVI, 2; Luc XXIV, 1; Jean XX, 1, 19. « L'emploi ou l'omission de l'article, dans certains cas, dit Winer (*Grammatik des neutest. Sprachidioms*[4], p. 102), provient ainsi de la manière dont on se représente la chose, mais n'a point d'influence sur la pensée matérielle. Aussi a-t-on à distinguer dans l'emploi de l'article une nécessité objective et une subjective. » Dans les 4 passages qui viennent d'être indiqués, comme aussi dans Apoc. I, 10, n'y aurait-il pas précisément cet emploi subjectif de l'article, l'auteur voulant par là accentuer ou souligner l'expression à laquelle l'article est associé ?

Outre l'interprétation qui voit dans Apoc. I, 10 une allusion au dimanche et qui semble avoir été généralement adoptée de tout temps, quatre autres ont été présentées, que nous devons signaler.

D'après la première, à laquelle nous ne pouvons rattacher aucun nom et qu'il suffira de mentionner, le jour du Seigneur, dont il est ici parlé, serait la période générale de la dispensation évangélique. On alléguait sous ce rapport Jean VIII, 56; Ps. CXVIII, 24[1].

Wetstein, en 1752, a cru qu'il s'agissait ici du grand jour du jugement. Liant étroitement ἐγενόμην ἐν πνεύματι à ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, il traduisait : *diem judicii vidi in Spiritu, i. c. prævidi representatum*. Mais le ἐγενόμην ἐν πνεύματι peut très bien se suffire à lui-même, dans le sens de : je fus en extase, j'eus une vision. Pour l'interprétation de Wetstein, il faudrait probablement un autre verbe que ἐγενόμην, un verbe indiquant le mouvement, signifiant : je fus ravi ou transporté, et εἰς plutôt que ἐν. En 2d lieu, la vision qu'eut Jean ne se rapporte pas d'abord au grand jour du jugement, auquel correspondent proprement les ch. XIX et XX. De plus, dans le Nouveau Testament, il est très souvent

[1] Voir Cox, *Literatur of the Sabbath Question* I, p. 106; Andrews, *Hist. du sabbat et du 1er jour de la semaine*, trad. I, p. 167..

question du jour du Seigneur comme jour du jugement, et parmi les nombreuses désignations qu'on rencontre sous ce rapport, on ne trouve jamais celle de ἡ κυριακὴ ἡμέρα[1]. Enfin le contexte de Apoc. I, 10 est tout rempli de l'idée de la présence et de l'action de Jésus glorifié; dans les versets 5 et 18, il y a même une allusion directe à sa résurrection glorieuse et définitive (*Le premier-né d'entre les morts. J'étais mort, et voici je suis vivant aux siècles des siècles*). Cette seconde interprétation ne paraît plus soutenue[2].

Il en est de même de celle qui a été défendue par C.-C.-L. Francke[3] et d'après laquelle le jour du Seigneur de Apoc. I, 10 serait le jour de Pâques, tel que nous l'entendons. Hengstenberg dit avec raison (p. 162), en renvoyant à l'article de Suicerus sur κυριακή, que selon l'usage unanime des plus anciens docteurs grecs et latins dans les contrées les plus diverses, c'est le dimanche qui est désigné comme le Jour du Seigneur et non le jour de Pâques. Nous aurons aussi l'occasion de constater que le jour de Pâques pour l'ancienne Eglise n'était pas l'anniversaire de la résurrection du Seigneur, mais celui de sa mort[4].

Une quatrième interprétation est professée par les *Adventistes du 7me jour* et elle est exposée par J.-N. Andrews dans son *Histoire du sabbat et du 1er jour de la semaine*[5]. Le jour du Seigneur est alors le sabbat.

Mais comment se pourrait-il que l'apôtre Jean au milieu même des Eglises de l'Asie Mineure fondées par saint Paul, se

[1] Le jour du jugement est appelé *ἡμέρα Κυρίου* 1 Thes. 5 : 2; 2 Pierre. 3 : 10; *ἡ ἡμέρα τοῦ Κυρίου* 2 Thes. 2 : 2; *ἡμέρα Χριστοῦ Ἰησοῦ* Philip. 1 : 6; *ἡμέρα Χριστοῦ* Philip. 1 : 10; 2 : 16; *ἡ ἡμ. τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ.* 1 Cor. 1 : 8; *ἡ ἡμ. τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* 2 Cor. 1 : 14; *ἡἡμ. τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ* 1 Cor. 5 : 5, etc.

[2] Voir Düsterdieck, *Krit. exeg. Handb. über die Offenbarung*, p. 113; Lange, *Offenbarung des Joh.*, p. 74; G. Elliot, *The abiding Sabbath*, New-York, 1884, p. 198; Rauschenbusch, *Ursprung des Sonntags*, p. 35, etc..

[3] *De diei dominici celebratione ap. veteres Christianos*, Halle, 1826. D'après Hengstenberg, p. 160, Rheinwald, *Kirch. Archäologie*, p. 155.

[4] Cp. Düsterdieck, p. 114; Lange, p. 74.

[5] 1, p. 167-172. Cette 4e interprétation est combattue par Rauschenbusch, p. 37..

fût mis ainsi en flagrante contradiction avec celui dont il était le si digne successeur ? Saint Paul n'avait-il pas écrit Gal. IV, 9-11 et Col. II, 16, 17 ?

Un des arguments d'Andrews est que saint Jean dans son Evangile, d'une date postérieure à celle de l'Apocalypse, mentionne deux fois le 1er jour de la semaine en le désignant simplement comme tel. « C'est là, dit-il, une preuve on ne peut plus convaincante que Jean ne considérait point le 1er jour de la semaine comme ayant droit au nom de jour du Seigneur ou à tout autre comportant un caractère de sainteté. » — Mais cette désignation numérique du 1er jour de la semaine était habituelle chez les Juifs et devait aussi être employée par les premiers chrétiens, comme elle le fut par Matthieu (XXVIII, 1), Marc (XVI, 2), Luc (Evang. XXIV, 1 ; Act. XX, 7), Jean (XX, 1, 19), Paul (1 Cor. XVI, 2). Lorsque, dans ces versets, Matthieu, Marc, Luc, Jean parlaient de la résurrection du Seigneur et de ses apparitions à plusieurs de ses disciples, ils pouvaient d'autant mieux se servir de cette simple et courante désignation que celle de Jour du Seigneur ne pouvait déjà exister lors de cette résurrection et de ces apparitions, puisque ce furent elles qui posèrent le fondement du dimanche. Quant à 1 Cor. XVI, 2 ; Act. XX, 7, il est probable que lorsque Paul écrivait la 1re aux Corinthiens et plus tard s'arrêtait à Troas en allant à Jérusalem, la désignation chrétienne du 1er jour hebdomadaire n'existait pas encore et que, lorsque Jean écrivit son Apocalypse, elle n'était pas ancienne. L'institution du dimanche, en se développant dans l'Eglise, finit par avoir son vrai nom, et cela, on ne peut en douter, sous l'influence du Saint-Esprit et avec l'assentiment de l'apôtre ou des apôtres encore vivants, de même que ce ne fut qu'à Antioche, au début de l'apostolat de Paul, que les disciples reçurent leur vrai nom de *chrétiens* (Act. XI, 26). — L'Evangile de saint Jean est si loin d'être en opposition avec l'interprétation de Apoc. I, 10 dans le sens du dimanche qu'il est le seul qui ait signalé pour l'Eglise un des piliers sur lesquels le Seigneur a fondé l'institution, car seul il nous a transmis le récit de la seconde apparition de Jésus ressuscité à une réunion de disciples (XX, 26-29), en ayant soin de

stipuler qu'elle eut lieu *huit jours après* la résurrection du Seigneur (v. 26), et encore en donnant à entendre qu'il n'y avait point eu de réunion semblable depuis celle du grand dimanche (XXI, 24). Nous avons aussi déjà remarqué (p. 379) au sujet de la première apparition du Seigneur à ses disciples, que le quatrième évangéliste accentue soigneusement l'indication du jour de cette apparition. *Le soir de ce jour, qui était le 1er jour de la semaine*, dit-il. — Jean a donc eu sa grande vision le jour du dimanche et il a voulu le constater, il a voulu qu'on le sût ! Comment ne pas avoir à cette idée une véritable émotion et comme un bouillonnement de hautes pensées ?

En un tel jour, où le vieil apôtre, brutalement arraché à son vaste troupeau, devait plus que jamais y penser avec sollicitude et surtout se sentir près de son Seigneur glorifié, il devait aussi être particulièrement porté à prier, par là même à recevoir une communication extraordinaire du Seigneur. Ainsi, lorsque Pierre était monté dans une chambre haute à Joppé *pour prier* (Act. X, 9), il reçut la mémorable vision qui l'appelait à ne pas regarder comme souillé ce que Dieu avait déclaré pur, et à se rendre sans hésitation chez le centenier Corneille, le premier des incirconcis qui devaient être baptisés. Ainsi Saul de Tarse était *en prières* (Act. IX, 11), lorsque le Seigneur apparut en vision à Ananias et lui enjoignit d'aller visiter l'ancien persécuteur, futur apôtre des Gentils. L'apôtre Paul enfin *priait* dans le temple de Jérusalem, lorsqu'il *fut ravi en extase et vit le Seigneur qui lui disait :* « Hâte-toi et sors promptement, parce qu'ils ne recevront pas ton témoignage sur moi... Va, je t'enverrai au loin vers les nations » (Act. XXII, 17-21).

Pour peu qu'on ait étudié l'Apocalypse, ne discerne-t-on pas de profondes analogies entre ce livre, d'une part et, de l'autre, l'Evangile et la 1re Epître de saint Jean, particulièrement entre le 1er et le 2d de ces trois écrits? Ne reconnaît-on pas dans chacun des deux une étonnante réunion de qualités supérieures qui d'ordinaire semblent s'exclure, p. ex., la plus candide simplicité et l'art le plus consommé dans l'enchaînement de l'ensemble, la prédominance des plus hautes intuitions

mystiques et le soin du détail, la précision la plus exacte ? Ne reconnaît-on pas aussi d'intimes rapports entre les données des deux livres, le même enseignement caractéristique sur Jésus comme Parole et comme Agneau de Dieu[1] ?

On peut être très loin de comprendre l'Apocalypse autant qu'on le désirerait. Mais comment ne pas vivement sentir la sainte beauté et la sublime grandeur des scènes de l'adoration de Dieu et de l'Agneau décrites dans les chap. IV et V ? Comment ne pas apprécier comme intarissables sources de consolation et d'espérance, des versets comme XXI, 1-4; XXII, 3-5 ? Comment ne pas reconnaître le secours si puissant, si bienfaisant, si opportun, si urgent, que l'Apocalypse a dû et devra toujours porter à l'Eglise dans les temps de martyre et de persécution ? Comment ne pas considérer l'Apocalypse comme le grand livre prophétique de la Nouvelle Alliance ? N'est-il pas à cet égard en harmonie intime soit avec les prophéties de Paul et du Seigneur lui-même, soit avec celles de l'Ancienne Alliance et surtout de Daniel ? La difficulté que nous éprouvons à comprendre le livre n'est-elle pas elle-même une preuve de son inspiration, des services qu'il a toujours à rendre dans l'Eglise, de la longue échéance des prophéties qu'il renferme ? Toute prophétie peut-elle, avant son accomplissement, être autre chose qu'*une lampe qui brille dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour vienne à paraître* (2 Pierre I, 19) ?

Jean était donc un dimanche sur son rocher de Patmos, dans la solitude de son exil il pensait à ses chères églises, il souffrait de ne plus pouvoir leur adresser de vive voix ses instructions, ses exhortations, et voici que tout à coup le Seigneur lui apparaît en vision, il lui dicte même des épîtres aux 7 Eglises d'Ephèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie, Laodicée, — et les révélations que Jean reçoit ensuite étaient destinées non seulement à ces Eglises, mais à l'Eglise entière jusqu'à son glorieux accomplissement. Quelle chaire, quelle

[1] Jean I, 1-18, cp. à Apoc. 19 : 13 et aussi à 1 Jean 1 : 1. — Jean 1 : 29, 36; 20 : 36, cp. à Apoc. 5 : 6-6 : 17; 12 : 11; 13 : 8, 11; 14 : 1-5, 10; 15 : 3; 17 : 14; 19 : 7-9; 21 : 9, 14, 22, 27; 22 : 1, 3.

tribune n'était donc pas devenue pour l'apôtre le rocher de son exil! Comme le dit si bien Godet, « la splendeur apocalyptique répandue dans l'âme de Jean dans le dimanche passé à Patmos, se répandit sur tout le reste de sa vie et illumina l'Eglise entière » (*Le Dimanche*, p. 27).

Ce rapport entre le Dimanche et l'Apocalypse n'est peut-être pas le seul.

Lange, dans l'Introduction de son commentaire sur ce livre, arrive à dire (p. 41): « Avec le jugement final, Christ se manifeste pleinement comme le prince de la victoire, pour ouvrir le grand jour du jugement, qui, en sa qualité de grand samedi (*als der grosse Sonnabend*) de mille ans, commence avec le jugement de l'antichristianisme cultivé et se termine avec le jugement de l'antichristianisme dernier et populaire (*das letzte Pöbel-Antichristenthum*), pour amener ainsi l'éternel Dimanche (*den ewigen Sonntag*). » — Nous n'avons pas su trouver dans le Commentaire toute l'explication désirée de ce grandiose point de vue. Cependant nous lisons, p. 234 : « Quant aux 1000 ans, le nombre est symbolique comme tous ceux de l'Apocalypse; il désigne une période (*Aeon*), celle de la destruction par laquelle l'ici-bas deviendra l'au delà. « Les Juifs, dit de Wette[1], attribuaient différents nombres à la durée du royaume messianique ; mais R. Eliéser pensait, d'après Es. LXIII, 4 et Ps. XC, 4, que les jours du Messie seraient de mille ans. Cependant il faudrait aussi tenir compte de la raison plus importante donnée dans le chap. XV de l'Ep. à Barnabas, (sur laquelle nous aurons à revenir) et d'après laquelle, de même que Dieu a créé le monde en 6 jours et s'est reposé le 7e, l'univers doit aussi arriver à son accomplissement dans 6000 ans, et un grand sabbat universel (*Welt-Sabbath*), être célébré dans le dernier millier d'années (précisé même comme

[1] *Kurze Erklärung der Offenbar. Joh.*, 1848, p. 188. — Dans l'intéressante notice renfermée p. 15 sur l'interprétation si originale qu'en 1186 le célèbre moine calabrais Joachim de Flore a donnée de l'Apocalypse, il est dit que selon lui « les 6 premières parties du livre se rapportent à 6 périodes de travail pour l'Eglise, la 7e au repos sabbatique et la 8e à l'eschatologie. »

royaume messianique). » — Nous lisons encore page 252 du même Commentaire de Lange : « Comme Dieu sera lui-même pour les bienheureux l'éternelle lumière du jour (*Tageslicht*), ils n'auront plus à retomber dans le sein de la nuit (Apoc. XXI, 23; XXII, 5)... Alors se sera levé le jour éternel dans la présence de Dieu. » — Quoi qu'il en soit, les points suivants nous semblent pouvoir être établis ; 1° Le règne de mille ans se rattache à la période de la 7e coupe, période qui se rattache elle-même à celles de la 7e trompette et du 7e sceau. 2° Il ne suit pas la victoire définitive, mais la dernière et la plus grande des victoires preparatoires. 3° Il sera suivi d'une terrible révolte, puis de la victoire définitive. 4° S'il peut être envisagé comme une espèce de sabbat dans la grande lutte soutenue par le Rédempteur et ses rachetés contre leurs communs adversaires, la dernière révolte correspondrait à la nuit qui suit le sabbat, et l'avènement définitif du Royaume de Dieu, au matin d'une nouvelle et éternelle période, celle de l'éternel dimanche. 5° Cette dernière correspondance peut être d'autant mieux admise que si le 1er Dimanche historique fut le jour de la résurrection du Rédempteur, l'éternel Dimanche commencera par la résurrection de l'ensemble des rachetés et par l'apparition d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre (XX, 11-XXI, 4).

La grande vision prophétique de la Nouvelle Alliance a donc été accordée à l'apôtre Jean au jour du Dimanche : quelle haute et éclatante sanction donnée à la réalisation chrétienne de ce jour, par le moyen du disciple que Jésus aimait et dont la verte vieillesse devait présider au soir des temps apostoliques[1] !

Sous ce rapport, l'importance de Apoc. I, 10 peut presque être rapprochée de celle des deux premières apparitions du Sei-

[1] Une preuve assez touchante de l'union qui s'était établie dans l'Eglise entre le souvenir de l'apôtre Jean et la célébration du dimanche, peut être tirée d'un livre apocryphe antérieur au 3e siècle, les *Acta Johannis*, relatifs surtout à sa mort. Il y est rapporté qu'un dimanche, après le culte de la communauté, il se serait couché dans une fosse qu'il s'était fait creuser et dans laquelle, le lendemain, on ne trouva que ses sandales et une source jaillissante. Voir Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha*, 1851, p. 274-276, LXXIII-LXXVI ; Zahn, *Gesch. d. Sonnt.*, p. 58, note 14; *Real. Encycl.*[1], XII, p. 334.

gneur ressuscité à la réunion de ses disciples. A un autre point de vue, ce verset doit l'être surtout de 1 Cor. XVI, 2, 3; et Act. XX, 7, comme du reste on a coutume de l'admettre. « Il est hors de doute, dit Hengstenberg (p. 160), que le dimanche était généralement célébré dans les temps apostoliques. Cela peut être prouvé déjà par le Nouveau Testament. Chacun des 3 passages allégués d'ordinaire a une force probante, et ils en acquièrent davantage, s'ils sont considérés ensemble. » Encore plus, ajouterions-nous, quand on les rapproche des données du 2d siècle. — Dans sa brochure sur le *Dimanche* (p. 27...), Godet réunit les 3 mêmes passages en voyant le dimanche présenté dans Apoc. I, 10, comme le « jour spécialement destiné au recueillement privé, à la communion personnelle avec le Seigneur »; dans Act. XX, 7, comme « le jour de l'adoration commune, de la communion de l'Eglise avec son chef et des fidèles les uns avec les autres, sous l'influence de la Parole sainte et du sacrement de la Cène; » dans 1 Cor. XVI, 2, comme le jour « où les œuvres de l'amour doivent sceller les actes de dévotion privée, domestique et publique. » — « Jour admirablement beau et saint, dit-il un peu plus loin, que celui où se renouvelle périodiquement ce triple lien si essentiel au bonheur de l'individu, de la famille et de la société : la communion de chaque fidèle avec son Sauveur, la commuuion de tous les membres du corps de Christ entre eux et la communion de l'Eglise avec tous les êtres souffrants dans le monde entier. »

APPENDICE

Interprétation des textes bibliques sur le dimanche selon Luther, Calvin et de Bèze[1].

Handw. p. 1312. Cp. Henke, *Theol. Stud. u. Krit.* 1886, p. 599; Hengstenberg, *Ueber den Tag des Herrn*, p. 160 (où il est dit à propos de Actes XX, 7: Luther fälschlich: auf einen Sabbath, statt: an dem ersten Tag nach dem Sabbath, oder am ersten Tage der Woche); — et p. 161 (1 Cor. XVI, 2, wo L. fälschlich wiederum hat : auf einen jeglichen Sabbather, für : an jedem ersten Tage der

[1] Voir p. 463, note 2.

Woche), etc. — Il y a en grec dans le premier de ces v. : ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ; dans le 2d : κατὰ μίαν σαββάτου (selon Lachmann, σαββάτων). Voir Grimm, art σάββατον, où il est dit que ce mot, au pluriel comme au singulier, signifie : 1° sabbat, 2° semaine, et où ce 2d sens est revendiqué pour Marc XVI, 9; Luc XVIII, 12; Mat. XXVIII, 1; Marc XVI, 2; Luc XXIV, 1; Jean XX, 1, 19; Act. XX, 7; 1 Cor. XVI, 2.

Luther traduit, dans Mat. XXVIII, 1, ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων par : am Abend des Sabbaths, welcher anbricht am Morgen des ersten Feiertages der Sabbathen, — dans Marc XVI, 2, τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων, par : an einem Sabbather, — dans Marc XVI, 9, πρώτῃ σαββάτου, par : am ersten Tag der Sabbather, — dans Luc XXIV, 1 et Jean XX, 1, τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων, par : in der Sabbather einem, — dans Jean XX, 19, τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ τῶν σαββάτων, par : desselbigen Sabbaths. Voir le 4e vol. de la Bible polyglotte[5] publiée par Stier, superintendant à Eisleben, et Thiele, prof. à Leipzig, 1875, où toutes ces traductions de Luther sont rectifiées. Elles le sont aussi dans la première impression de la Bible luthérienne revisée par les soins de la *Kirchenkonferenz* évangélique d'Eisenach (Halle 1883, *Sogenannte Probebibel*). — Un passage des *Kirchenpostillen*, sur lequel Rauschenbusch (p. 75) a appelé l'attention, rend intelligibles ces traductions erronées du grand Réformateur, mais en faisant constater une nouvelle erreur de sa part. On lit dans un sermon de Pâques rattaché à Marc XVI, 1-8 (dans l'édition des *Œuvres* de Luther publiées à Erlangen, 1826-30, t. XI, p. 192) : Après « le grand sabbat dans lequel Jésus était couché dans le sépulcre, les Juifs avaient 7 jours entiers que l'on devait fêter (*feiern*), ils les nommaient tous des sabbats (*die nannten sie allzumal Sabbather*); ils commençaient à les compter à partir du jour de fête qui suivait le grand sabbat, et ce 1er jour de fête était appelé *Prima sabbathorum;* ils nommaient ensuite le 3e jour de fête *secunda sabbathorum*, et ainsi de suite. Et dans ces jours ils ne mangeaient que du pain sans levain, c'est pourquoi ils sont aussi nommés par l'évangéliste Les jours des pains sans levain. » La fête de Pâques avait donc d'après Luther 8 sabbats consécutifs, dont le 1er était le grand sabbat. Pour faire ressortir l'inexactitude de ce point de vue, il suffit de rappeler que d'après Ex. XII, 6, Lév. XXIII, 7, 8, tous les jours des Azymes n'avaient pas un caractère sabbatique, mais seulement le 1er et le dernier, le 15 et le 22 Nisan (voir *Revue de théol. et de phil.* 1892, p. 34).

Les erreurs de la traduction de Luther qui ont été signalées plus haut, venaient d'ailleurs principalement de ce qu'il n'avait pas toujours compris deux hébraïsmes de la langue hellénistique du Nouveau Testament : l'un concernant l'emploi de l'adjectif cardinal εἷς, μία, ἕν, comme adjectif ordinal, avec le sens de premier (πρῶτος), l'autre concernant le double sens de σάββατον ou σάββατα. Mais, du reste, Luther n'était pas sous ce rapport une exception. Nous ne dirons pas cependant avec Rauschenbusch (p. 74), que la Vulgate elle-même lui avait donné un fâcheux exemple, en traduisant presque partout par : *una sabbati* ou *sabbatorum* (Marc XVI, 2; Luc XXIV, 1; Jean XX, 1, 19; Act. XX, 7; 1 Cor. XVI, 2), car ces deux expressions peuvent très bien signifier le 1er jour après le sabbat, c.-à-d. le 1er jour de la semaine, d'autant plus que dans Mat. XXVIII, 1, qui ouvre la série, il y a : *prima sabbati*. Mais si Calvin a mieux compris que Luther ces 4 passages des Evangiles, il préférerait encore voir dans Act. XX, 7, « quelque certain jour de sabbat » plutôt que « le 1er jour de la sepmaine », et il interprète résolument 1 Cor. XVI, 2 comme désignant le sabbat. D'après Rauschenbusch, Erasme traduit aussi dans Act. XX, 7 par : *quodam die sabbatorum* ; la version de Tyndale (1525) dans Act. XX, 7 et 1 Cor. XVI, 2, par : *on a saboth day;* celle de Coverdale (1535) dans le 1er de ces v. par : *upon one of the sabbathes;* dans le 2d, par : *upon some sabbath day;* et tous les passages en question n'ont été bien traduits en anglais que dans la version publiée au commencement du 17e siècle et dont l'exemple fut suivi dans la version hollandaise postérieure. C'est Th. de Bèze, qui dans sa version latine du Nouv. Test., publiée avec des notes, en particulier en 1598, semble avoir été le véritable initiateur de la rectification complète. A cet égard et pour son interprétation de Apoc. I, 10, il occuperait la place la plus élevée dans l'histoire de la doctrine du dimanche au 16e siècle. « Il est le 1er et le seul dans le siècle de la Réformation, dit Rauschenbusch (p. 79), qui ait complètement exposé sur le sabbat et le dimanche, l'enseignement que nous estimons être le vrai. » Cp. Bernh. Rische, *Die Sonntagsruhe und die Kirche*, Leipzig 1890 p. 81, — et déjà Henke, dont le luthéranisme est excessif : « Le 1er, dit-il (p. 637), qui affirma (dans le protestantisme) que le dimanche est d'institution divine, fut de Bèze. »

Voir, *La doctrine du dimanche au 16e siècle*, par L. Thomas Genève, 1891.

FAITS DIVERS

Notes bibliographiques.

Sammlung theologischer Handbücher. — Neue Jahrbücher für deutsche Theologie. — Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften. — Handkommentar zum Alten Testament.— Die Heilige Schrift des Alten Testaments übersetzt.— Calwer Kirchenlexikon.

La mode est décidément, en cette fin de siècle, aux recueils de manuels théologiques. Après le *Handbuch der theologischen Wissenschaften*, publié sous la direction de M. Zöckler et paru récemment en troisième édition, on a vu surgir la *Sammlung theologischer Lehrbücher* éditée par J. C. B. Mohr (P. Siebeck) à Fribourg en Brisgau. Après cette « Sammlung, » et avant même qu'elle ait achevé de paraître, le *Grundriss der theologischen Wissenschaften*, entrepris par le même industrieux éditeur. Après le Grundriss, ou plutôt en même temps que lui, l'*International theological library* devant paraître chez Clark à Edimbourg, sous la direction de MM. Salmond, à Aberdeen, et Briggs, à New-York. A peine avons nous eu le temps de lire le premier volume de ces deux dernières collections, que déjà nous arrive de Bonn, de l'éditeur Ed. Weber (Julius Flittner), l'annonce d'une nouvelle « Sammlung » qui, pour varier, s'appellera SAMMLUNG THEOLOGISCHER HANDBÜCHER.

Il faut, quoi qu'on en dise, que le marché théologique ne fasse pas de si piètres affaires, que la demande ne soit pas si rare, pour qu'il se trouve des éditeurs prêts à risquer de semblables entreprises et qu'on en voie même pousser à la production de nouvelles richesses. Ce n'est pas nous qui nous

plaindrons de ces symptômes d'une recrudescence de l'intérêt théologique, non plus que de l'émulation qui se manifeste sous cette forme entre les diverses tendances qui règnent au sein de la théologie protestante. Car chacune de ces « collections » a sa tendance et sa couleur diversement nuancée. Dans chaque liste de collaborateurs figurent certains noms qui, même à défaut de programme ou de profession de principes, suffisent à caractériser l'esprit général de la publication respective et à lui imprimer son cachet.

D'une manière générale nous croyons pouvoir dire que si la *Sammlung* de Fribourg en Brisgau penche plutôt à gauche, si le Grundriss représente plus ou moins le centre, la *Sammlung* de Bonn, qu'on nous annonce, servira essentiellement d'organe à la droite. Sous ce rapport elle ne différera donc pas sensiblement, quant au fond, du *Handbuch* de M. Zöckler. Seulement, il n'est pas inutile de le remarquer, ces termes de gauche, de droite, de centre n'ont plus, aujourd'hui, la même signification qu'il y a cinquante, ni même qu'il y a vingt-cinq ans. Si un Baur, un Hengstenberg, un Nitzsch reparaissaient aujourd'hui, ils seraient sans doute fort surpris d'entendre ou de lire ce que disent et écrivent tels de leurs disciples ; tant on a fait de chemin, non pas pour diverger plus encore qu'ils ne faisaient en leur temps, mais au contraire, Dieu en soit béni, pour se rapprocher sous plus d'un rapport. Ce n'est pas que nous nous dissimulions, tant s'en faut, les divergences profondes qui subsistent et subsisteront sans doute toujours ; divergences, après tout, aussi utiles, aussi fécondes qu'inévitables. Il n'en est pas moins vrai, M. Nippold l'a fait clairement ressortir dans son Histoire de la théologie allemande en ce siècle, qu'il s'est produit sur plus d'un point un mouvement convergent bien accentué. Je n'en veux pour preuve que la phase actuelle de la critique biblique.

Quoi qu'il en soit, voici le prospectus de la nouvelle collection. Elle se divisera en six parties. I. Partie « fondamentale » : Encyclopédie théologique, M. *Knoke* (Göttingue) ; Histoire des religions, M. *d'Orelli* (Bâle). — II. Ancien Testament : Introduction, M. *E. König* (Rostock) ; Théologie biblique, M. *Buhl*

(Leipzig); Histoire d'Israël, M. *Meinhold* (Bonn). — III. Nouveau Testament: Introduction (?); Théologie, M. *Kühl* (Breslau); Vie de Jésus et siècle apostolique (?). — IV. Théologie historique: Histoire de l'Eglise, M. *Deutsch* (Berlin); Histoire des dogmes, M. *Barth* (Berne); Symbolique, M. *Sieffert* (Bonn); Statistique des religions et des églises, M. *Koffmane* (pasteur à Kunitz, le continuateur et rééditeur de l'Histoire ecclésiastique de J.-J. Herzog). — V. Théologie systématique: Dogmatique, M. *H. Schmidt* (Breslau); Morale, M. *Lemme* (Heidelberg). — VI. Théologie pratique, M. *Bernhard Riggenbach* (Bâle); Droit ecclésiastique, M. *von Kirchenheim* (prof. en droit à Heidelberg).

* * *

En même temps que ce prospectus, nous arrive par le même éditeur la première livraison d'une nouvelle Revue théologique qui prend pour enseigne NEUE JAHRBÜCHER FÜR DEUTSCHE THEOLOGIE. Elle paraît donc avoir l'ambition de prendre la place laissée vacante depuis 1878 par les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, de Dorner et consorts. Il ne nous appartient pas, sur le vu de cette première livraison, de décider si, en succédant à ces anciennes annales, les nouvelles les remplaceront en effet quant à leur valeur intrinsèque. Elles en diffèrent en tout cas extérieurement par le fait qu'elles ne renferment pas de bulletin bibliographique. Quant au but que poursuit ce nouveau périodique, son rédacteur en chef, M. *Lemme*, professeur à Heidelberg, nous apprend qu'il est destiné à servir d'organe à la « théologie scientifique à tendance positive. » Il marchera, dit-il, la main dans la main avec la *Neue kirchliche Zeitschrift*, dont il se distinguera par un caractère plus strictement scientifique et par un cercle de collaborateurs un peu plus étendu. On veut sans doute dire par là qu'il donnera plus largement accès à des non-luthériens. D'un autre côté, nous le soupçonnons un peu de vouloir faire concurrence, non pas tant aux revues à tendance « négative » et à celles qu'on décore du nom de « parloirs, » parce qu'elles ouvrent leurs colonnes à toutes les opinions scientifiques

sans distinction, mais plus spécialement à la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, qui est l'organe des ritschliens. D'après l'avant-propos, les collaborateurs seront libres d'avoir en fait de critique de l'Ancien Testament, en matière de chiliasme, etc., les opinions qu'ils voudront, mais ils devront admettre en principe la rédemption par le Fils unique de Dieu et la justification par la seule foi en lui, la normativité de l'Ecriture sainte, et la « piété » envers les confessions de foi ecclésiastiques. En fait de « positivité, » il faut convenir que c'est assez élastique.

Sommaire de la première livraison : *Lemme :* L'idée chrétienne du règne de Dieu. I. — *Meinhold* (Bonn) : Le problème du livre de Job. — *Bratke* (Bonn) : Deux fragments d'Anien et les origines de la fête de Noël en Egypte.

* * *

Nous parlions dans une de nos dernières chroniques bibliographiques (novembre 1891) du Commentaire succinct sur les livres saints, KURZGEFASSTER KOMMENTAR ZU DEN HEILIGEN SCHRIFTEN, etc., publié sous la direction de MM. Strack et Zöckler par une réunion d'exégètes appartenant eux aussi à la tendance « positive. » Les quatre volumes sur le Nouveau Testament sont achevés depuis 1888. Les volumes relatifs à l'Ancien Testament, commencés en 1887, n'ont pas encore tous paru. Il manque les deux volumes devant contenir, l'un le commentaire sur les quatre premiers livres du Pentateuque, l'autre celui sur le Deutéronome, Josué et les Juges ; celui-là ayant pour auteur M. *Strack*, de Berlin, celui-ci, M. *Oettli*, de Berne. Afin de ne pas soumettre à trop rude épreuve la patience des souscripteurs qui attendent l'achèvement de l'ouvrage, l'éditeur a résolu de faire paraître ces deux importants volumes par livraisons. Nous avons reçu récemment la première, comprenant *Genèse I à XLVI*. Comme dans les précédents volumes, le commentaire se compose 1° de *notes* explicatives placées, sur deux colonnes, au bas des pages renfermant la traduction du texte ; 2° d'*excursus* faisant suite à chaque section et destinés soit à justifier la distinction des sources,

soit à éclaircir le texte dans son ensemble. Quant à la traduction, la principale innovation consiste en ce que des types différents y servent à distinguer les morceaux de provenance diverse. Les morceaux tirés de P (*Priesterkodex*, source d'origine sacerdotale, ci-devant « premier élohiste ») sont imprimés en lettres allemandes; ceux qui proviennent de JE, en lettres latines. — La seconde livraison, qui est sous presse, renfermera entre autres un *excursus* sur « la Genèse et l'Egypte. » A la troisième sera jointe l'introduction au Pentateuque. — On sait que M. Strack est du nombre des théologiens qui, tout en reconnaissant la légitimité de l'analyse critique appliquée au texte traditionnel du Pentateuque et en acceptant une partie des résultats acquis par ce moyen, font de très sérieuses réserves en ce qui concerne les conséquences historiques et théologiques qu'une partie de l'école critique croit devoir tirer de ces résultats.

* * *

En concurrence avec ce commentaire *succinct* va paraître, chez Vandenhœck et Ruprecht, à Göttingen, un commentaire dit *manuel* sur l'Ancien Testament : HANDKOMMENTAR ZUM ALTEN TESTAMENT. A la tête de cette nouvelle publication se trouve M. *Nowack*, professeur d'Ancien Testament à la faculté de théologie de Strasbourg, qui s'est fait avantageusement connaître il y a quelques années par une nouvelle édition du commentaire de Hupfeld sur les Psaumes. Il constate, dans son avant-propos, l'élan remarquable qu'ont pris depuis quelque temps, même en dehors des cercles théologiques, les études relatives à l'Ancien Testament, et cela grâce aux découvertes faites en Egypte, en Babylonie et en Assyrie, grâce aussi à l'intérêt croissant qui se manifeste pour l'histoire générale des religions, mais surtout ensuite de l'évolution qui s'est produite au sein même de la science qui a pour objet les écrits de l'ancienne alliance. Il estime d'autre part qu'aucune des « entreprises » exégétiques destinées à utiliser les richesses nouvellement acquises et à en faire bénéficier le public des non-spécialistes, n'est de nature à satisfaire pleinement les besoins

actuels. Les unes (c'est le cas en particulier des nouvelles éditions du *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch* publié chez S. Hirzel, à Leipzig, dont M. Dillmann, de Berlin, est un des principaux collaborateurs et auquel M. Nowack a lui-même coopéré pour les Proverbes et l'Ecclésiaste) ont pris avec le temps des dimensions qui les rendent difficilement accessibles à une fraction importante du public qu'il s'agit d'atteindre, notamment aux pasteurs en office. D'autres publications, — et ici l'auteur vise évidemment, sans le nommer, le *Kurzgefasster Kommentar* de MM. Strack et Zöckler, — n'ont pas tenu ce qu'elles semblaient promettre. « Au lieu, nous traduisons textuellement, d'une réelle initiation à l'état actuel de la science et aux problèmes en discussion, on vous donne une exégèse dont la principale originalité consiste à passer les difficultés sous silence et à émousser les angles. Or un développement salutaire de la théologie et de l'église n'est possible qu'à la condition que le corps pastoral demeure en contact étroit avec la théologie et apprenne à envisager les difficultés en face. » Le nouveau commentaire aspire donc à contribuer pour sa part à ce que cette condition soit dorénavant mieux remplie.

Sans partager de tout point les vues énoncées, sans pouvoir souscrire, en particulier, à ce jugement sommaire et à notre sens beaucoup trop absolu au sujet de « l'entreprise » en question, nous n'en souhaitons pas moins bon succès à l'entreprise rivale. Il y a place pour l'une et pour l'autre sous le soleil du bon Dieu, et nous nous promettons de retenir après examen ce que l'une *et* l'autre nous paraîtront offrir de bon. L'essentiel, en cela nous sommes pleinement d'accord avec le prospectus du *Handkommentar*, c'est que l'étude consciencieuse et suivie des textes hébreux ait pour effet de nous faire avancer dans la connaissance « intègre et sans préjugés » de la religion de l'Ancien Testament et par là, indirectement, de la religion en général, mais surtout de la religion chrétienne. Seulement on fera bien de se souvenir que les préjugés ne sont pas toujours du côté de la droite. On nous prévient du reste que les collaborateurs ne seront pas tous de la même couleur.

« Mais tous uniront leurs efforts pour servir la science et par là même, ils en sont convaincus, les intérêts de l'église ; tous n'entendent travailler que « pour la cause de la vérité qui demeure en nous et qui sera avec nous pour l'éternité » (2 Jean 2). Que veut-on de plus « positif? » Puisse l'exécution répondre à ce beau programme !

Un premier volume vient de paraître. Il a pour objet le livre d'*Esaïe*, pour auteur M. *Duhm*, professeur à Bâle. C'est un volume d'environ 500 pages, grand in-8°, du prix de 10 fr. 50. Avant la fin de l'année ce sera le tour des *Psaumes*, traduits et expliqués par M. *Bæthgen*, de Greifswald. Parmi les collaborateurs annoncés nous remarquons les noms de MM. *Budde* (Job), *Giesebrecht* (Jérémie), *Kittel* (Rois). M. *Nowack* lui-même se charge des douze petits Prophètes, dont il a déjà commenté le premier, Osée, il y a environ douze ans, étant privat-docent à Berlin. Ces noms sont en effet diversement colorés.

* * *

Nous n'avons rien dit jusqu'ici d'une excellente publication dont le premier fascicule a paru il y a deux ans déjà, et dont le sixième est entre nos mains depuis quelques jours. Nous voulons parler de la NOUVELLE TRADUCTION ALLEMANDE DE L'ANCIEN TESTAMENT, publiée chez J. C. B. Mohr, à Fribourg en Brisgau, sous la direction de M. *Kautzsch*, professeur à Halle [1]. Cette traduction, qu'il ne faut pas confondre avec la nouvelle revision de la Bible de Luther, n'a pas la prétention de s'imposer à l'usage ecclésiastique. Elle est destinée à remplacer la version bien connue mais vieillie de *De Wette*, et aspire à devenir pour l'Ancien Testament le pendant de ce que le professeur *Weizsäcker* de Tubingue a fait avec tant de succès pour le Nouveau. Son but est de vulgariser les progrès

[1] *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes* in Verbindung mit Prof Bæthgen, Guthe, etc., etc., übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch Prof. der Theologie in Halle. Erste bis sechste Lieferung. IV et 576 pages, plus 48 pages de notes relatives à la critique du texte. — Prix de souscription : 9 marcs pour environ 60 feuilles d'impression grand format.

réalisés depuis la dernière édition de De Wette, c'est-à-dire depuis plus d'un demi-siècle, quant à l'intelligence des livres sacrés de l'ancienne alliance, tant au point de vue linguistique qu'au point de vue des connaissances historiques et de la critique littéraire et textuelle. L'ouvrage ne s'adresse pas seulement aux théologiens, mais aux laïques qui désirent posséder une reproduction aussi fidèle et aussi lisible que possible de ce précieux document de la révélation. Il pourra rendre en particulier d'utiles services à tant d'hommes cultivés, à tant de savants même, historiens, juristes, littérateurs, qui, ne pouvant consulter les textes dans l'original, voudraient se renseigner exactement sur le sens et le contenu de tel ou tel livre.

L'idéal des traducteurs présidés par M. Kautzsch n'est pas le littéralisme. Ils savent trop bien que traduire mot à mot est souvent le meilleur moyen de manquer le sens de la phrase, ou du moins de ne pas rendre la vraie nuance de la pensée. Il y a dans la grammaire et surtout dans la syntaxe hébraïque des finesses que les littéralistes, à supposer qu'ils en aient la connaissance ou le sentiment, sont condamnés à sacrifier à leur principe. Et que de cas où, pour être vraiment fidèle, il faut se départir de la règle qui veut que le même mot hébreu soit toujours rendu par le même terme moderne ! — Quant au texte, les auteurs de notre version ne se sont pas crus obligés de le traduire coûte que coûte, même dans les passages où, dans sa rédaction massorétique, il est intraduisible. Pour le corriger ils ont eu recours aux auxiliaires qui s'offrent à nous dans les anciennes versions, parfois aussi à la conjecture. En pareil cas, le ou les mots qui s'écartent de la leçon traditionnelle sont enfermés entre de petits crochets, et le changement trouve sa justification dans les « éclaircissements » ajoutés en appendice à la fin du volume (resp. du fascicule). Lorsqu'un mot ou un membre de phrase a paru décidément inintelligible ou incurable, il est remplacé par des points, et une note marginale indique la manière dont on a essayé de le rendre ou le sens qu'on suppose que le texte primitif devait exprimer. Le progrès, en effet, ne consiste pas seulement à

mieux comprendre le langage des narrateurs israélites ou des prophètes, mais à discerner mieux les cas où il faut savoir dire : je ne comprends pas. En fait d'exemples de cette *docta inscitia*, nous citerons, dans la Genèse : VI, 3; XXIV, 62, 63; XXV, 18; XLIX, 10; dans le premier livre de Samuel : I, 9, 24; III, 29, 32; VI, 15; IX, 24; XIII, 1, 20-21; XIV, 14; XVII, 4, 23; XIX, 19, 22, 23; XXVII, 8; dans la première partie d'Esaïe : II, 10; V, 30; VIII, 6, 14, 20, 22; XVII, 2; etc., etc.

Mais ce n'est pas de la critique textuelle seulement que les traducteurs ont tenu compte. Ils ont voulu initier le lecteur que cela peut intéresser aux résultats de la critique littéraire. Des lettres placées à la marge, et dont la signification est expliquée provisoirement dans un avis imprimé sur la couverture de chaque livraison, désignent les sources d'où chaque récit ou fragment de récit, chaque groupe de lois est tiré. Cette manière d'indiquer la diversité des éléments dont le texte se compose n'est peut-être pas la meilleure. Elle a cependant cet avantage de conserver à la contexture actuelle du texte biblique son unité et de respecter la liberté des lecteurs pour qui l'analyse critique n'a pas d'intérêt ou qui s'en méfient. Inutile de dire que les auteurs de la traduction ne sont pas infatués de leur critique au point de prétendre à l'infaillibilité de ces lettres marginales. Elles pourront subir certaines modification dans une édition subséquente. Ce que nous voyons de plus défectueux dans le système adopté, c'est que la même lettre n'a pas dans les différents livres la même signification. Ainsi le P, qui désigne la *Priesterschrift*, l'écrit sacerdotal, dans le Pentateuque, Josué et les Juges, sert dans les livres des Rois à indiquer les morceaux tirés des *Prophetengeschichten*, des récits et légendes concernant le prophète Elie.

Un autre genre d'additions au texte se rapporte à la chronologie. Dans les livres historiques, les dates approximatives de chaque règne sont indiquées entre parenthèses à partir de 1 Rois XII. Pareillement, dans les livres prophétiques, on a ajouté à la suscription de chaque oracle l'indication de la date la plus probable ou, en cas d'incertitude, celle des différentes dates proposées. Çà et là, on rencontre aussi, au bas des pages,

de courtes explications, la plupart historiques. Des tables chronologiques seront du reste annexées à la traduction.

Celle-ci s'étend pour le moment jusqu'à Ezéchiel XIII, en suivant l'ordre du canon hébreu. Neuf traducteurs ont fourni leur contribution aux livraisons qui ont paru à ce jour. MM. *Kautzsch* (Halle), *Socin* (Leipzig), *Marti* (Muttenz près Bâle) ont réparti entre eux les différentes portions de l'Hexateuque de telle sorte que les parties essentiellement sacerdotales des quatre premiers livres et de celui de Josué sont échues au premier, que le second a pris à sa charge les portions où prédomine JE, et que le troisième a travaillé sur le Deutéronome. M. *Kittel* (Breslau) a traduit les livres des Juges et de Samuel; M. *Kamphausen* (Bonn), ceux des Rois. M. *Guthe* (Leipzig) a fourni Esaïe I-XXXV; M. *Kautzsch*, XXXVI-XXXIX; M. *Ryssel* (Zurich), XL-LXVI. Jérémie est dû à M. *Rothstein* (Halle), Ezéchiel à M. *Siegfried* (Iena). Il n'a encore rien paru des deux autres collaborateurs dont le nom figure au titre de l'ouvrage, MM. *Bæthgen* (Greifswald) et *Rüetschi* (Berne). Il ressort de cette nomenclature, où nous sommes heureux de voir la Suisse allemande dignement représentée, que l'œuvre est entre bonnes mains et qu'elle a été entreprise dans un esprit de foi non moins que par amour pour la science. Ajoutons que si la diversité des traducteurs ne nuit pas à l'unité du travail, le mérite en revient pour une large part au traducteur en chef qui a assumé la lourde tâche de soumettre l'œuvre de chacun à une dernière revision générale. Avec cette nouvelle Bible l'Allemagne protestante reconquiert, en matière de version biblique, le rang qu'elle s'était laissé enlever il y a vingt ans par notre traduction française de L. Segond.

* * *

Une autre publication allemande sur laquelle nous nous reprocherions de garder plus longtemps le silence est le CALWER KIRCHENLEXIKON. Ce *Dictionnaire théologique illustré* est le frère cadet du dictionnaire *biblique* illustré, qui a paru en 1884-1885 sous le titre de *Calwer Bibellexikon* et dont il a été rendu

compte à plus d'une reprise dans cette Revue (1884, p. 84 sq., 471 sq. ; 1885, p. 332 sq.). Il est publié sous la même direction, celle de M. *P. Zeller*, à Waiblingen (Wurtemberg), par la même société éditrice, celle de Calw, à laquelle on doit plusieurs autres ouvrages hautement appréciés, tous destinés à populariser les résultats d'une saine et solide théologie chrétienne. Nous ne mentionnerons, à côté d'un *Commentaire biblique* en deux forts volumes, qui en est arrivé au bout de peu d'années à sa sixième édition, que les trois excellents manuels d'*Antiquités bibliques* (6me édition, par Ad. Kinzler), d'*Histoire naturelle biblique* (9me édition, par le même) et de *Géographie biblique* (11me édition, par J. Frohnmeyer), tous accompagnés de nombreuses illustrations.

Le Dictionnaire dont nous parlons répond à des besoins semblables à ceux que Jean-Augustin Bost s'était proposé de satisfaire par son *Dictionnaire d'histoire ecclésiastique.* Il contient, lui aussi, « en abrégé, l'histoire de tous les papes et antipapes, celle des conciles, des pères de l'Eglise, des principaux docteurs, des hérétiques et des hérésies, des sectes, des missionnaires, des martyrs, des précurseurs de la Réforme, des théologiens, des villes qui ont joué un rôle dans l'histoire de l'Eglise, etc. » Mais, sans manquer au respect dû à la mémoire du laborieux lexicographe genevois, nous osons dire que le *Lexikon* de Calw approche davantage de l'idéal d'un ouvrage de ce genre. Il est vrai de dire que M. Zeller dispose de ressources et d'auxiliaires dont J.-A. Bost regrettait tout le premier d'être privé. Au lieu d'être seul ou presque seul à la brèche, il a le bonheur de se voir entouré d'un état-major de près de quarante collaborateurs qui font mieux que de lui prêter un concours « surtout moral, » se traduisant en « bons conseils. » Son dictionnaire est une œuvre collective, qui fait grand honneur à la culture théologique et à l'activité littéraire du clergé wurtembergeois, au sein duquel il a réussi à recruter la plupart de ses aides. En outre, les moyens mis à sa disposition lui permettent d'enrichir et d'orner sa publication d'illustrations nombreuses et variées, d'en faire une vraie galerie de portraits.

Le plan du *Kirchenlexikon* comporte d'ailleurs un plus grand nombre d'articles et par conséquent des dimensions plus considérables. Publié par livraisons de sept à huit feuilles d'impression, il formera deux grands volumes à deux colonnes, d'un millier de pages chacun, au prix de dix francs le volume. Le premier, allant jusqu'à la lettre K inclusivement, a paru en 1889 et 1890. On nous promet que le second sera achevé avant la fin de la présente année. La dernière livraison qui nous soit parvenue s'arrête au nom de *Silvester*. Deux fascicules restent à paraître.

Il ne saurait être question d'entrer ici dans le détail des innombrables articles que renferme ce dictionnaire. Disons seulement que la longueur des articles est en général proportionnée à l'importance relative des sujets ; que les notices biographiques, dans la règle très concises quand il s'agit de contemporains, prêtent rarement le flanc à la critique au point de vue de l'exactitude des faits et des dates ; que les articles consacrés à des vues d'ensemble ou à des matières ecclésiastiques et dogmatiques se font remarquer habituellement par l'ordre et la clarté de l'exposition et par le soin de mettre en lumière ce qu'il y a de caractéristique et d'essentiel. Quant à la tendance théologique, elle n'a rien d'exclusif; le point de vue confessionnel est celui d'un luthéranisme tempéré et très conciliant. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les pages qui traitent de l'Eglise réformée. Au reste, s'il y a unité d'esprit entre les divers collaborateurs, il n'y a pas uniformité dans les idées ni dans la manière de les exprimer. Les articles sont signés des initiales de leurs auteurs et chacun demeure responsable de ses opinions particulières. La couleur locale wurtembergeoise ne cherche pas à se dissimuler, mais elle n'a rien qui puisse offusquer le lecteur du dehors.

Ce que nous venons de dire de la largeur théologique dont l'œuvre est empreinte et de la liberté laissée à chaque auteur de manifester ses opinions et ses préférences, se montre, pour n'en citer qu'un indice, dans l'attitude prise à l'égard de Ritschl. Tandis que les uns, quand ils sont amenés à s'occuper de ses idées, se tiennent sur la réserve ou prennent position

contre lui, d'autres sont visiblement influencés par sa théologie et même par son vocabulaire. Le rédacteur en chef semble être plutôt du nombre des premiers, ce qui ne l'a pas empêché de confier l'article qui devait traiter *ex professo* du célèbre théologien de Göttingue à une plume évidemment ritschlienne. Il s'est borné à faire suivre cette notice, qui ne tient pas moins de quatre colonnes serrées, d'un *nota bene* ainsi conçu : « Pour prévenir des malentendus, il est expressément remarqué que l'article ci-dessus ne renferme absolument que les vues personnelles de son auteur. La Rédaction a cru devoir les soumettre au lecteur sans aucun changement, voulant faire acte de parfaite objectivité dans une question si vivement controversée. »

Voici du reste comment cet auteur, M. P. Mezger, pasteur à Stuttgart, s'exprime à la fin de son article. Après avoir retracé la vie et caractérisé les principaux ouvrages de Ritschl, exposé les idées fondamentales de sa théologie, indiqué la place qu'il occupe, au point de vue de la théorie de la connaissance, parmi ce qu'on est convenu d'appeler les néo-kantiens, il parle en terminant de l'importance ou de la valeur de sa théologie.

« Sur ce sujet, dit-il, il n'est pas encore possible de porter un jugement définitif. Nous ne pouvons pas nous engager ici dans un examen détaillé des reproches, souvent contradictoires, qui lui ont été adressés des points de vue théologiques les plus divers, reproches de scepticisme, de rationalisme, de moralisme, de tendances catholisantes, de réduction de la théologie des faits à une simple théologie de la conscience subjective, ou bien encore, reproche d'être retombé de la hauteur d'une conception vraiment scientifique des choses au niveau inférieur de la naïve représentation, etc. En dépit de ces critiques, on s'accorde de plus en plus, semble-t-il, et cela bien au delà du cercle immédiat des adeptes, à reconnaître les mérites de la théologie de Ritschl sur les points suivants : 1° En accentuant le caractère pratique de toute connaissance religieuse, en remontant à la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ comme étant pour la théologie chrétienne l'unique fondement de la connaissance, en faisant ressortir nettement le pardon des péchés comme le point central de l'Evangile, la théologie de

Ritschl est propre à conduire à Christ et à ramener aux principes évangéliques fondamentaux de nos réformateurs. 2° En proclamant ainsi la révélation chrétienne comme unique principe de connaissance à l'exclusion de toute connaissance purement théorique, et en mettant l'accent sur le caractère pratique de toute connaissance religieuse, Ritschl a rendu la théologie chrétienne à elle-même, il la fait pour ainsi dire tenir sur ses propres pieds, il a affranchi la certitude de la foi des fluctuations du savoir et des opinions philosophiques et, par là, contribué à raffermir dans beaucoup d'esprits la confiance en la vérité de la foi chrétienne en face de l'infirmité et de l'effondrement des preuves dites rationnelles qu'on invoquait à l'appui du christianisme. 3° En employant la révélation en Christ comme principe organisateur du système dogmatique, il a fait de celui-ci un tout homogène et clairement délimité et débarrassé la dogmatique d'une masse de matériaux stériles que par tradition elle traînait à sa remorque. Dans cette direction-là, malgré les imperfections et les éléments contestables qu'elle renferme elle aussi, la dogmatique de Ritschl ne peut manquer d'exercer par sa méthode et son contenu une action profonde et prolongée sur le travail positif de la théologie dogmatique. »

Pour achever de caractériser l'esprit religieux et théologique du *Kirchenlexikon*, nous traduirons encore quelques passages tirés de deux articles provenant d'un des principaux collaborateurs, le diacre Th. Hermann, à Göppingen.

« L'exégèse moderne, lisons-nous dans l'article *Inspiration*, a appris à comprendre et à expliquer les écrits bibliques, tant pour leur forme que leur contenu, en se reportant à une situation historique déterminée et en partant de l'individualité de leurs auteurs. Elle a en même temps démontré que dans toutes les choses extérieures et accidentelles la Bible ne possède pas une infaillibilité telle que devrait l'avoir un livre verbalement inspiré. Cette critique négative est complétée par la preuve positive qu'une telle inspiration n'est aucunement nécessaire pour étayer l'autorité de la Bible. Cette preuve a été particulièrement bien administrée par Rothe (*Zur Dogmatik*,

1869).... C'est faire preuve de méfiance à l'endroit de la révélation que de supposer qu'elle n'aurait pas été en état de se former elle-même les organes capables d'en rendre un vivant témoignage.... La composition des livres bibliques est, en ce qui concerne le contenu, sur la même ligne que le témoignage oral de leurs auteurs et, quant à la forme, sur la même ligne que d'autres productions littéraires qui, elles aussi, reproduisent d'autant plus fidèlement l'esprit d'une certaine époque qu'elles étaient pénétrées davantage de cet esprit. L'exégèse de la Bible n'est pas obligée de se mettre à la torture d'une harmonistique et d'une apologétique qui font violence au simple sens du vrai et entravent le progrès de la connaissance scientifique sans être réellement utiles à la piété. Avec cela, la foi est assurée que les nombreux accidents auxquels ont été soumises et la composition des différents écrits et la formation successive du Canon dépendaient de l'action de l'universelle Providence de Dieu, qui se propose des buts dépassant les prévisions de ses instruments et qui paralyse ou fait servir à ses fins même les fautes et les imperfections dont ces instruments sont entachés. »

Et au sujet de l'assurance du salut (*Heilsgewissheit*) : « Le catholicisme, comme l'a fort bien dit Martensen, est la religion des garanties extérieures, non de l'assurance intérieure. C'est la conviction du chrétien *évangélique* de posséder cette dernière. Il s'en remet purement et simplement à la volonté charitable de Dieu manifestée en Christ, au pardon de ses péchés garanti par Christ. Dans cette foi il ne se laisse troubler par aucune casuistique au sujet de ce qui pourrait advenir de lui dans telles ou telles conjonctures. Il ne se fait pas fort de se trouver, au moment précis de la mort, dans ce qu'on appelle les dispositions voulues, mais s'abandonne simplement, pour la vie et la mort, à la grâce de Dieu. La garantie de sa foi gît dans la personne historique de Christ. Et toute tentative de lier l'assurance du salut à autre chose encore n'a servi qu'à l'ébranler. Ainsi, par exemple, quand des théologiens *réformés* ont cru que cette assurance serait fondée sur l'éternelle élection de Dieu plus solidement qu'elle ne l'est sur l'œuvre de Christ; car

ce dogme avait pour conséquence qu'il fallait s'assurer de son élection par le sérieux de la sanctification. Ou bien encore, quand les *quacres* et d'autres enthousiastes entendaient faire dépendre l'assurance du salut de la « lumière intérieure » ; car qui peut garantir à celui qui est aux prises avec le doute qu'il n'a pas pris pour une voix de l'Esprit ce qui n'était qu'une imagination subjective ? Du Christ historique, seules ses propres institutions, seuls la Parole et les sacrements peuvent rendre témoignage. Voilà pourquoi l'Eglise *luthérienne* adresse ses membres à la Parole et aux sacrements. Seulement il ne faut pas que leur administration par l'Eglise soit érigée en condition de l'assurance du salut ; autrement on retomberait dans l'erreur catholique. »

H. V.

BULLETIN

THÉOLOGIE

E. Petavel-Olliff. — Le problème de l'Immortalité [1].

La mode est aux nouvelles et aux revues. En ce siècle de la vapeur, on aime à être mis au courant d'une question en quelques pages claires et concises. M. Petavel préfère encore les ouvrages de longue haleine. Songez! 912 pages consacrées au problème de l'Immortalité! Nous ne sommes donc pas en présence de quelques pages jetées au vent, nous sommes en face d'une œuvre, de l'œuvre d'un érudit doublé d'un apôtre. En effet, M. Petaval-Olliff n'expose pas à ses lecteurs la théorie du conditionalisme comme l'hypothèse la plus plausible sur nos destinées finales. C'est une sainte cause qu'il prétend défendre, une cause du succès de laquelle dépend, à ses yeux, l'avenir de la théologie et du christianisme même.

Le caractère d'apostolat donne de la vie à son œuvre. Les prédicateurs les plus convaincus ont le plus d'action sur leurs auditoires. Leur zèle, leur enthousiasme prête vie à leur parole. Le plan de leurs sermons laisse peut-être à désirer ; les arguments avancés ne soutiennent peut-être pas tous l'examen de la loupe de dame Raison.... En dépit de toutes les imperfections, la conviction, comme une sainte flamme, se répand et réchauffe tout autour d'elle. Eh bien! cette puissance de conviction, elle se manifeste dans l'ouvrage de M. Petavel. Il y a du souffle, du brio, de l'entrain. Son esprit éclate parfois en fusées, qui soutiennent l'attention. Nous n'avons point ici l'exposé sentencieux d'un philosophe, calculant la portée

[1] Paris, Librairie Fischbacher; Lausanne, Librairie F. Payot, 1891-1892. Deux volumes de XII, 441 et de 497 pages.

de chacun de ses mots ; nous avons le style de l'avocat qui défend sa cause avec toute la pétulance de son être. Remarquables sous ce rapport sont les chapitres où les théories de l'enfer et du salut universel sont attaquées. Aussi, à la lueur de ce brillant plaidoyer, la thèse du conditionalisme grandit-elle aux yeux du lecteur.

Si ce caractère d'apostolat donne de la vie à l'œuvre de M. Petavel, il explique également les défauts qu'un théologien pourrait lui reprocher.

C'est d'abord l'absence d'une exposition régulière. L'ordonnance générale est bonne, la division des chapitres rationnelle, le plan simple. Après l'état de la question, s'occuper de l'immortalité d'après l'Ancien et le Nouveau Testament pour en venir à Jésus-Christ, considéré comme la source unique de l'immortalité, c'est la marche en avant. Constater l'immortalité conditionelle chez les plus anciens pères de l'Eglise, pour retrouver ensuite la déviation postérieure, et en prendre occasion de combattre les théories de l'enfer éternel et du salut universel, c'est la confirmation de la thèse. Terminer en montrant l'influence du conditionalisme sur l'ensemble de la dogmatique, c'est une bonne conclusion. Mais, si les cadres sont bons, ils ne sont pas remplis de manière à satisfaire pleinement un esprit logique. Tous les éléments se rencontrent bien, les matériaux sont là, ils ne sont pas fondus en un seul corps. Comment procède l'auteur ? Sur chaque point, il se borne à citer l'avis de celui-ci, l'avis de celui-là, puis il ajoute quelques remarques. Nombreuses sont ses digressions. Ainsi, à propos du baptême, il prendra parti pour le baptême par immersion, qu'il préfère de beaucoup au baptême par aspersion. Parfois, le lecteur n'y est plus et finit par se demander si c'est bien un livre sur l'immortalité conditionnelle qu'il a entre les mains.

Cette absence de rigueur dans l'exposition fait que la pensée de l'auteur reste vague, indécise pour le lecteur. M. Petavel nous montre que le conditionalisme est conforme au système évolutioniste de la survivance des plus aptes. Il veut que nous prenions toujours le mot de « mort » au sens réel d'extinction totale de l'individu. Il est persuadé que seul le germe divin de l'Evangile peut produire l'homme nouveau. Après cela, j'avoue ne pas comprendre comment l'auteur peut nous parler encore d'une résurrection des injustes et des impies, résurrection bientôt suivie de l'anéantissement final, il est vrai. N'y a-t-il pas là une inconséquence ?

Un apôtre fait volontiers flèche de tout bois dans l'intérêt de sa

cause. Par là s'explique l'usage excessif des citations invoquées comme autorités. L'auteur est un érudit ; vraiment, que n'a-t-il pas lu ? Mettant à profit ses vastes lectures, il a inséré dans son ouvrage tous les passages où il a cru trouver une allusion au conditionalisme. Aussi sommes-nous en présence d'une véritable galerie d'écrivains : théologiens, philosophes, littérateurs, naturalistes éminents, tous sont appelés à la barre du tribunal de l'auteur, pour témoigner en faveur du conditionalisme ou contre lui. La vérité serait-elle une affaire de nombre ? la justesse d'une cause dépendrait-elle de la faveur ou de la défaveur générale ? Il le semblerait, à voir la complaisance que met l'auteur à faire sonner haut la valeur de tous ces témoignages. En outre, la manière dont les citations sont faites n'infirme-t-elle pas leur valeur ? Quand on voit l'auteur mettre au rang des défenseurs de sa cause les Quinet, les Flammarion, les Victor Hugo, M. Renan lui-même, le sourire vient aux lèvres. Il est facile de trouver dans les écrits d'un homme tel ou tel passage qui semble faire allusion au conditionalisme, sans que cet homme en soit nécessairement un partisan convaincu. Pour cela, il faudrait que la question jouât un rôle prépondérant dans ses idées, et qu'elle fût mise au service de convictions chrétiennes, ce qui n'est certes pas le cas pour un grand nombre des autorités de M. Petavel.

Enfin, le défaut le plus grave nous paraît être l'exagération du point de vue de l'auteur. A ses yeux, toute la crise théologique est provoquée par le dogme de l'éternité des peines. Avec le conditionalisme, nous avons le gage inespéré d'une réconciliation de la théologie et de la philosophie. C'est le retour à l'Evangile primitif; l'enthousiasme des premiers jours reparaîtra. M. Petavel va jusqu'à dire: « On doit le sentir, il ne s'agit point ici d'une théorie individuelle, ni d'un vain tournoi dialectique, mais de ce qu'il y a de plus grave au monde, de la question vitale par excellence, d'être ou ne pas être, de nos destinées éternelles, du caractère de Dieu, de l'avenir de la religion chrétienne ! » Décidément, à force d'étudier le conditionalisme, M. Petavel s'y est plongé au point de perdre la juste mesure des choses. La crise théologique est aiguë dans notre canton; ce n'est pourtant pas que les idées eschatologiques y soient au premier plan. Ce sont les problèmes de l'autorité, de la révélation, de la préexistence du Christ, de l'expiation qui sont discutés, et cela est naturel. Avant de s'inquiéter du sort réservé aux impies, il importe de se rendre compte de la manière dont Dieu agit dans le monde, il

faut connaître son Sauveur. Ces questions-là sont vitales, et l'immortalité conditionnelle ne nous en donnera pas la solution. L'eschatologie reste, et doit rester, enveloppée d'une certaine brume. Elle ne sera jamais la base même de l'Evangile, parce que Dieu veut que nous marchions par la foi et non par la vue.

Comme pour notre avenir terrestre, nous n'en cherchons pas moins, il est vrai, à sonder l'au delà. Dans nos représentations du monde à venir, nous nous laissons toujours influencer par les aspirations qui, non satisfaites ici-bas, doivent trouver leur réalisation dans les cieux. C'est parce que le conditionalisme répond à ces aspirations-là, et qu'il est conforme à l'esprit même de l'Evangile, qu'il est la meilleure hypothèse touchant nos destinées finales. Mais le mystère n'en subsiste pas moins. Jamais les choses telles que nous nous les représentons à l'avance ne correspondent exactement à la réalité. Ainsi en a-t-il été des espérances messianiques des prophètes, ainsi en sera-t-il, sans doute, de nos espérances célestes.

En tout cas, quelles que soient les impressions que la lecture des deux volumes de M. Petavel laisse au lecteur, son étude est l'œuvre d'un érudit, d'un grand travailleur, d'un cœur chaleureux, entièrement dévoué à la cause qu'il a embrassée. A. F.

Alex. Bérard. — Les Vaudois du IVe siècle au XVIIIe [1].

« Tous ceux, dit un avis de l'éditeur, qui ont le culte de la liberté de conscience, tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de nos pays des Alpes, voudront lire ce livre, le premier dans les temps contemporains qui traite dans leur ensemble de la vie et des destinées des Vaudois ; œuvre de justice, de réparation et de liberté. » Nous l'avons lu et nous rendons hommage aux excellentes intentions de l'historien de Grenoble, à l'esprit libéral dont il se montre animé, au soin avec lequel il a compulsé et extrait les auteurs qu'il avait à sa portée, à son langage élevé et souvent éloquent. On doit regretter d'autant plus que son livre, surtout en ce qui concerne la première période, celle de l'origine des Vaudois et de leurs destinées

[1] *Les Vaudois, leur histoire sur les deux versants des Alpes du IVe siècle au XVIIIe*, par Alexandre Bérard, docteur en droit, conseiller général de l'Ain, substitut du procureur général à Grenoble. — Lyon, A. Storck, imprimeur-éditeur, 1892, V et 328 pages. — Prix 12 fr. 50.

antérieurement à la Réforme du XVIe siècle, ne soit pas au niveau des études contemporaines.

Comme on pouvait le prévoir à la lecture du titre, M. Bérard en est encore à la théorie traditionnelle soutenue en dernier lieu par A. Muston. Les Vaudois remontent jusqu'au IVe siècle et tirent leur nom des « vallées » qu'ils habitaient. Pierre Valdo ne fut pas le créateur de la secte, il n'en fut que le rénovateur, celui qui « lui donna vie et activité. » De plus, les théories hérétiques des Vaudois sont essentiellement les mêmes que celles des réformateurs du XVIe siècle. Luther et Calvin se sont contentés en principe de reproduire les doctrines de Valdo et de ses disciples.

Ce n'est pas que M. Bérard ignore les mouvements de réforme religieuse et morale qui se produisirent au sein du catholicisme des XIe et XIIe siècles et dont Valdo fut l'un des principaux agents; « celui, dit-il, dont le nom (?) et la doctrine absorbèrent le nom et la doctrine des autres. » Il ne méconnaît pas non plus de tout point les différences entre les Vaudois et les hommes de la Réforme. Mais il n'est pas parvenu à se dégager des errements de la tradition, faute de s'être mis au courant des travaux de la critique historique, travaux inaugurés, il y a quarante ans, par Dieckhoff et Herzog, et patiemment poursuivis jusqu'à nos jours par les Preger, les K. Müller, les Döllinger, en Allemagne, par M. E. Comba, professeur à l'Ecole de théologie de Florence, et bien d'autres.

« L'hypothèse de l'antériorité des Vaudois relativement à Valdo, dit ce dernier, vaudois lui-même, est non seulement insoutenable sur le terrain de la critique historique, mais inutile pour l'intelligence des faits constatés » ..... « Point d'allusion surprise jusqu'ici dans les annales du couvent bénédictin de Pignerol, non plus que dans les archives de la maison de Luzerne, ayant trait à des Vaudois ou habitants évangéliques des Vallées, antérieurement à Valdo » ..... Pareillement, pour ce qui regarde les poèmes vaudois, les maîtres de la philologie romane « nous disent que les résultats de la philologie concourent à exclure l'hypothèse de l'antiquité traditionnelle » ..... « Nous admettons autant que personne qu'il y a une chaîne de réactions qui, du temps des apôtres, se déroule, en Italie surtout, jusqu'à celui de la Réforme ; mais la réaction primitive des Vaudois constitue un simple anneau de cette chaîne. » Voyez le résumé historique de M. Comba dans *l'Encyclopédie des sciences religieuses*, tome XII, 1052 et suiv., et pour citer un auteur français, les pages consacrées aux Vaudois par E. Chastel, dans

le 3e vol. de son *Histoire du christianisme*, pag. 476-489 et 579-590.

Il y a dans le livre de M. Bérard d'autres thèses encore qui auraient peine à subsister devant un examen historique un peu rigoureux. Celle-ci, par exemple, que du jour où la cause du christianisme eut triomphé avec Constantin, la religion perdit subitement son caractère démocratique et libéral, que du jour au lendemain la religion fraternelle, humble, pauvre, charitable, devint l'instrument de la plus monstrueuse tyrannie. Comme si le catholicisme du IVe siècle, au moment où il fut érigé en religion d'Etat, avait été identique au christianisme primitif. Pour être de tradition, même dans des milieux protestants, cette conception idéaliste n'en est pas plus exacte. Est-il plus conforme à la réalité des choses de dire que les Vaudois ont droit au premier rang parmi ceux qui ont donné le signal de l'affranchissement de la démocratie ? que Pierre Valdo a levé l'étendard de l'affranchissement de l'esprit humain ? que c'étaient ses théories « démocratiques et à allure sociale » qui lui avaient fait donner, à lui et aux siens, le nom de *pauvres de Lyon* ? Quoi qu'en ait dit Michelet, dont M. Bérard transcrit plusieurs pages vibrantes et colorées, est-il permis, sans abuser des termes, de parler du « rationalisme » des Vaudois ? Et quand sera-ce enfin qu'on cessera d'appeler Jésus un philosophe et de faire des réformateurs des apôtres de la libre pensée ?

La seconde moitié du volume va de la réforme au XVIIIe siècle, ou pour parler plus exactement, jusqu'aux dernières années du XVIIe. Pour cette période, les sources d'information étaient de plus facile accès. M. Bérard y a puisé largement, sans tirer cependant de toutes celles qui sont aujourd'hui disponibles le profit qu'il eût pu en tirer. Il ne paraît pas qu'il ait consulté les belles collections que nous possédons maintenant de la correspondance des Réformateurs, ni les travaux récents sur l'intervention de Cromwell et des cantons suisses en faveur des Vaudois du Piémont.

Ce qui assure une réelle et durable valeur à la publication de M. Bérard, c'est qu'elle est ornée d'une reproduction des gravures de l'*Histoire générale des Eglises vaudoises* de Léger, le pasteur vaudois du XVIIe siècle. Cette reproduction a d'autant plus de prix que les gravures originales, relatives la plupart aux atroces persécutions de 1655, sont devenues plus rares, des mains intéressées les ayant fait disparaître d'un grand nombre d'exemplaires.

V. R.

R. Kittel. — Histoire des Hébreux[1].

Sous le titre général de Manuels d'histoire ancienne (*Handbücher der alten Geschichte*), la maison Perthes, de Gotha, a entrepris de publier une série de travaux destinés à « servir de base à l'étude scientifique » de l'histoire de l'antiquité. Ces manuels sont spécialement à l'usage des étudiants, des hommes chargés d'un enseignement historique, et en général des personnes qui éprouvent le désir de faire de l'histoire une étude plus approfondie. Dans ce but la narration, divisée en chapitres et en paragraphes, est non seulement accompagnée de notes marginales avec citations de textes et d'auteurs à l'appui, mais précédée d'une *Quellenkunde*, c'est-à-dire d'un exposé critique du caractère et du contenu des sources ainsi que de l'état actuel des recherches. Le lecteur assiste ainsi successivement aux opérations analytiques de l'auteur et à son travail de synthèse. On peut se borner sans doute à lire les chapitres renfermant l'histoire elle-même; mais on ne jouira pleinement de cette lecture, on n'en retirera un vrai profit qu'après s'être laissé initier aux problèmes que soulève l'état des sources. Quoi de plus instructif, pour qui aime l'histoire sérieuse et n'a cependant pas le loisir de vouer des études spéciales à telle ou telle partie de ce vaste domaine, que d'être introduit par un guide compétent, par un homme de l'art, dans les mines d'où l'on extrait, dans les chantiers et les laboratoires où se préparent les matériaux qui entrent ensuite dans la construction savante et plus ou moins artistique du récit ?

La collection dont nous parlons comprend entre autres une *Histoire d'Egypte*, en deux volumes, par M. Alf. Wiedemann, professeur à Bonn; une *Histoire d'Assyrie*, pareillement en deux volumes, du Dr C. P. Tiele, de Leyde, et l'*Histoire des Hébreux*, de M. R. Kittel, actuellement professeur à la faculté de théologie protestante de Breslau. C'est ce dernier ouvrage, commencé en 1885, et dont le second volume vient de paraître, que nous sommes appelé à faire connaître en quelques mots à nos lecteurs.

Cette *Histoire des Hébreux* va des origines à la captivité. Elle s'arrête au moment où l'ancien Israël est enseveli sous les ruines

[1] *Geschichte der Hebräer*, von R. Kittel. Erster Halbband : *Bis zum Tode Josuas*, 1888; Zweiter Halbband : *Bis zum babylonischen Exil*, 1892. — 2 vol. de XII, 281 et de XI, 344 pages, — Gotha, Friedrich Andreas Perthes. — Prix : 13 marcs.

de Jérusalem et où commence l'histoire du judaïsme. Après quelques paragraphes d'introduction sur l'intérêt qu'offre le sujet et la manière de le bien traiter, sur les ouvrages scientifiques qui lui ont été consacrés depuis Ewald, sur la nature du pays qui fut le théâtre de cette histoire, sur les habitants de Canaan et leurs voisins immédiats, l'auteur aborde son sujet lui-même. Il le divise en trois livres : I. *Jusqu'à la conquête de Canaan* (premier volume) ; II. *Les antécédents de la royauté et ses premiers représentants* (jusqu'à Salomon inclusivement) ; III. *Déclin de la nation et élévation croissante de la religion* (du schisme à la ruine du royaume de Juda).

Conformément au but scientifique et didactique du manuel, chacun de ces trois livres commence par une étude des *sources*. C'est ainsi que l'histoire de la première période est précédée d'une critique de l'Hexateuque, de près de 100 pages sur environ 280. L'*histoire* elle-même, subdivisée en trois chapitres (1. Les temps des patriarches ; 2. Moïse et le séjour au désert ; 3. La conquête de Canaan) est disposée de telle façon que nous apprenons d'abord à connaître la manière dont chacune des sources, prise à part, raconte les faits ; après quoi seulement l'auteur cherche à dégager de ces données *traditionnelles* la « substance historique, » ce qu'il croit pouvoir retenir comme *histoire*, abstraction faite de ce que la critique l'oblige à élaguer. — Dans les deux livres suivants, l'exposé historique suit immédiatement l'analyse critique des sources. Le second traite, en quatre chapitres, de l'époque des « Juges, » de Samuel et de Saül, de David roi et de Salomon. Les six chapitres du livre troisième sont intitulés comme suit : 1. Roboam et Jéroboam et leurs premiers successeurs ; 2. La dynastie d'Omri ; 3. Jéhu et sa dynastie, et le royaume de Juda à la même époque ; 4. L'intervention de la prophétie à partir du VIIIe siècle ; 5. La fin du royaume du nord ; 6. Les Assyriens en Juda et la fin de ce royaume. N'oublions pas de dire qu'un paragraphe spécial, comme appendice à la critique des sources de cette période, est consacré à l'épineux problème de la chronologie des rois, et qu'une table alphabétique, à la fin de l'ouvrage, permet de se retrouver sans difficulté au milieu de l'abondance et de la diversité des matières traitées dans les deux volumes.

Le travail de M. Kittel mérite au plus haut degré l'attention du public auquel il est destiné et peut rendre de précieux services aux historiens non moins qu'aux théologiens. L'auteur possède à fond la matière, rend un compte exact de l'état actuel des questions,

et exerce lui-même la critique avec autant d'indépendance que de circonspection.

En ce qui concerne le Pentateuque, sa position est analogue à celle de MM. Dillmann et de Baudissin, c'est-à-dire qu'il fait remonter la source dite *sacerdotale* aux temps antérieurs à l'exil, du moins quant à ses éléments essentiels. Il est vrai que cela n'influe guère sur son « histoire, » puisque ce document n'a été longtemps, selon lui, qu'un « écrit privé, » qu'un « programme » sans autorité officielle. En fait, la source en question aurait été éliminée par lui comme exilique ou post-exilique, que sa manière de concevoir et de représenter l'*histoire des Hébreux*, c'est-à-dire de l'ancien Israël, n'eût pas différé d'une façon appréciable de ce qu'elle est d'après son livre, tant il en fait peu usage. En ce qui concerne les livres des Juges, de Samuel et des Rois, au sujet desquels les questions relatives à la critique des sources sont encore pendantes, les solutions proposées par M. Kittel devront être prises en sérieuse considération par quiconque en fera dorénavant l'objet de ses études.

On saura gré à l'historien de Breslau d'avoir cherché, contrairement à la tendance aujourd'hui prédominante, à « sauver » dans la mesure du possible l'historicité des origines d'Israël. Il a fait à cet égard le *nec plus ultra* de ce qu'il est possible de faire à un adepte de l'école critique, en retenant comme personnalités strictement historiques les belles figures traditionnelles et typiques d'Abraham et de Joseph. D'aucuns trouveront peut-être qu'il s'est déjà beaucoup avancé en affirmant, avec Reuss et Wellhausen, l'historicité de la personne de Moïse. Pour notre part, nous avons fort apprécié les pages intitulées : *Moïse et sa religion.* Dans le second volume, nous signalons comme particulièrement dignes de remarque les chapitres relatifs à David et à « l'intervention de la prophétie » à partir du VIIIe siècle. On trouvera là, au sujet des relations entre le monothéisme des prophètes et la religion mosaïque, des considérations qui constituent une réaction, heureuse et légitime à notre sens, contre des théories fort en vogue de nos jours chez un certain nombre d'historiens de la religion de l'Ancien Testament.

H. V.

Léon Maury. — Le Réveil religieux a Genève et en France [1].

C'est avec un intérêt soutenu que nous avons lu les deux volumes consacrés par M. Léon Maury à l'étude historique et dogmatique du Réveil religieux à Genève et en France. A lui seul déjà, le sujet était bien de nature à nous captiver, mais notre plaisir a été certainement doublé par la manière dont l'auteur s'est acquitté de sa tâche. La plupart des historiens qui ont retracé les phases diverses du Réveil dans nos églises de langue française se sont plutôt attachés à faire connaître les faits caractéristiques qu'ils n'en ont relevé le côté spéculatif. De là, des lacunes, inévitables sans doute, mais pas moins regrettables, et la nécessité, pour quiconque veut se rendre un compte tant soit peu exact du mouvement théologique, en même temps que de la vie religieuse de cette époque, de s'entourer de toute une bibliothèque. Ce ne saurait être là le privilège de beaucoup. M. Maury a donc comblé une lacune et il nous paraît l'avoir fait de la manière la plus heureuse. On en jugera par le plan qu'il a adopté et qu'il a suivi avec une grande fidélité.

Des quatres livres dans lesquels se divise son ouvrage, les deux premiers forment la partie essentiellement historique. Le livre I, divisé lui-même en deux parties, étudie le Réveil tel qu'il s'est produit à Genève soit avant, soit après 1830. Le livre II, en trois parties, nous transporte au sein de l'Eglise réformée de France et nous fait connaître d'abord les précurseurs français du Réveil, puis les ouvriers étrangers. Ce livre se termine par un tableau des progrès du Réveil.

Les deux derniers livres étudient, d'abord en six chapitres, les matières spéciales qui forment ce qu'on a appelé la *théologie du Réveil ;* ensuite, en deux parties, les théories ecclésiastiques et les questions relatives au culte et aux œuvres chrétiennes.

On le voit, rien n'est oublié, rien n'est négligé de ce qui est propre à donner une idée nette et complète de ce beau mouvement qui, après le philosophisme du XVIIIe siècle, après les préoccupations guerrières du premier empire et leurs funestes conséquences pour

[1] *Le Réveil religieux dans l'Eglise réformée à Genève et en France, 1810 à 1850.* Etude historique et dogmatique par Léon Maury, licencié ès lettres et docteur en théologie. — 2 vol. Paris, Fischbacher, 1892.

la religion, a ramené la vie et réveillé la piété dans les églises protestantes de langue française. Ce tableau, d'un dessin correct, place, sous les yeux du lecteur, les faits dans un ordre tel que rien d'essentiel ne lui échappe et qu'il parcourt ainsi sans fatigue tout le champ de l'histoire.

Au nombre des éléments d'intérêt que présente une histoire comme celle du Réveil, éléments qui s'offrent d'eux-mêmes à l'historien, il en est un dont M. Maury a fort bien compris l'importance: ce sont les portraits des hommes qui ont été, entre les mains de Dieu, les instruments directs du Réveil. A Genève, c'est Pyt, c'est Bost, que la France apprendra aussi à connaître; c'est surtout Malan, dont l'action, un moment si étendue, prendra fin dans l'isolement. En France, apparaît aux premiers jours la figure du pasteur du Ban-de la Roche, le vénérable Oberlin, et, dans les Hautes-Alpes, celle du vaillant Félix Neff. Dans d'autres conditions, nous rencontrons les hommes de la Société évangélique de Genève, les Gaussen et les Merle-d'Aubigné; ceux de l'évangélisation méthodiste en France, les Ch. Cook, et, dans le sein de l'Eglise réformée elle-même, les figures caractéristiques des Samuel Vincent et des Adolphe Monod. Nous en passons et beaucoup! Toutes ces petites biographies se fondant harmoniquement dans l'histoire générale du Réveil en font mieux comprendre l'esprit générateur en même temps qu'elles permettent de saisir sur le vif les causes de tendances diverses ou même opposées.

Il nous plairait infiniment de refaire ici, dans la société de M. Maury, ce voyage d'exploration dans des temps dont le souvenir demeure vivant, mais nous devons nous borner à ces quelques indications, tout en engageant fortement nos lecteurs à ne pas s'en contenter eux-mêmes. Toutefois, il est un chapitre de cette histoire qui mérite de notre part quelques mots de plus.

M. Maury a estimé qu'il ne suffisait pas, pour faire connaître le Réveil, de le considérer sous son côté purement historique. La chose était possible et elle n'aurait pas laissé que d'être déjà d'une très grande utilité ; mais il a pensé avec raison que les faits n'étaient que l'enveloppe, matérielle en quelque sorte, des doctrines religieuses qui ont provoqué le Réveil. Il s'est donc appliqué à montrer l'intime relation qui existe entre ces faits et ces doctrines. C'est à cette démonstration qu'il a consacré tout le second volume de son bel ouvrage. Le Réveil a été, avant tout, une affaire de doctrine. Sans doute, la vie n'a pas tardé à se joindre à la doctrine et il était im-

possible qu'il en fût autrement. Mais quand on parle de *théologie du Réveil*, on est forcément amené, comme le constate M. Maury, à se demander si cette expression est exacte, si, vraiment, le Réveil a eu une théologie? En y regardant de près, on s'aperçoit que la théologie dite du Réveil n'était au fond que l'orthodoxie des vieilles doctrines oubliées durant un long temps et qui reprenaient vie. Impossible de parler d'une théologie *en bloc* du Réveil, mais bien des nuances diverses qu'il faut soigneusement distinguer les unes des autres, et qui conduisent à cette conclusion fondée, c'est que les hommes du Réveil ont eu, du plus au moins, chacun sa théologie, Impossible également d'établir une solidarité quelconque entre le Réveil et certaines exagérations qu'on s'est plu trop facilement à baptiser du nom de théologie du Réveil et à combattre sous ce nom sans grande utilité pratique.

Voilà ce que M. Maury établit encore une fois avec beaucoup de clarté et de force, et ce qu'il n'était point inutile de répéter après d'autres. En effet, les questions débattues jadis reparaissent de nos jours et s'imposent à l'attention des simples chrétiens aussi bien que des théologiens. Celles que l'on envisageait comme liquidées, se montrent de nouveau aussi complexes, aussi angoissantes qu'il y a quarante ans et plus. M. Maury s'est vu appelé à reprendre ces questions, non plus simplement au point de vue d'un passé mort qu'on étudierait avec curiosité, mais au point de vue d'un passé qui ressuscite et non pas toujours sous la forme qu'il a revêtue autrefois. C'est ainsi que nous pouvons comparer la manière dont, à deux époques assez distantes, on a considéré l'inspiration des Ecritures et leur autorité, la personne du Christ et sa divinité, sans parler de la prédestination et des questions eschatologiques. Tout cela est encore actuel et très actuel. Les théories présentement formulées n'étaient-elles pas déjà plus ou moins en germe dans des solutions considérées cependant autrefois comme définitives?

Nous ne nous arrêterons pas à d'autres questions très actuelles aussi, débattues au milieu de nous depuis longtemps, et qui ne paraissent pas devoir être tranchées pratiquement de sitôt, les questions ecclésiastiques. Nous nous bornerons à signaler le fait qu'à l'époque du Réveil proprement dit, la pratique a devancé la théorie, pour faire, dans la suite, une place plus large à cette dernière, et cela, grâce à la puissante intervention de Vinet et aux circonstances du moment. Sur ce point, comme sur les questions de doctrines, il était impossible que M. Maury s'enfermât dans un cadre absolu-

ment déterminé. Partout la matière déborde l'époque indiquée, et notre auteur s'est vu contraint de prendre le mot de Réveil dans son sens chronologiquement le plus étendu. Nous ne nous en plaignons pas; il ne pouvait faire autrement. En indiquant comme dates extrêmes 1810 et 1850, l'auteur de ce substantiel exposé savait bien qu'en histoire, — comme dans la nature, — il faut souvent remonter à la racine même de l'arbre pour se rendre compte de son développement, tandis que les branches s'étendent parfois assez loin du tronc qui les nourrit. Qui dira le jour où commence un Réveil, — et, surtout, qui dira le jour où il prend fin?

L'ouvrage de M. Maury nous apparaît comme une apologie solide et fondée du Réveil, surtout au point de vue théologique. Cependant nous avons été frappé de l'impartialité de l'auteur, de la sobriété, de la sagesse et de la pondération de ses jugements, du ton de parfaite convenance dont il ne se départ jamais dans le cours de son exposition. Et si le plan qu'il a adopté pouvait donner lieu à quelques réserves, si ce plan l'a obligé à revenir sur les mêmes sujets, par conséquent à se répéter un peu, s'il exige ainsi de son lecteur un certain effort de mémoire pour éviter la rupture de quelqu'un des fils du récit, nous ne songeons pourtant pas à transformer cette simple remarque en une critique positive. Ce serait méconnaître les difficultés réelles en face desquelles M. Maury s'est résolument placé et dont il a le plus souvent triomphé avec bonheur. Son ouvrage est une très belle contribution à la littérature historico-religieuse de notre temps et nous ne pouvons que l'en remercier cordialement.

J. Cart.

REVUES

Revue philosophique

Juin.

A. Fouillée : Existence et développement de la volonté. I. Existence de la volonté. — *Lalande :* Sur quelques idées du baron d'Holbach. — *G. Sorel :* Essai sur la philosophie de Proudhon. — Laboratoire de psychologie physiologique. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Julilet.

G. Fonsegrive : L'inconnaissable dans la philosophie moderne. — *Combarieu :* La musique d'après Herbert Spencer. — *G. Sorel :* Essai sur la philosophie de Proudhon. (Fin.)— Analyses et comptes rendus. — Notices bibliographiques : comptes rendus de médecine mentale et nerveuse. — Revue des périodiques étrangers.

Août.

Rosenbach : Etude critique sur le mysticisme moderne. — *A. Fouillée :* Le développement de la volonté. — *A. Naville :* La béauté organique : étude d'analyse esthétique. — Analyses et comptes rendus. — Travaux du laboratoire de psychologie physiologique.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

1892, premier volume.

J. J. P. Valeton (Utrecht) : Signification et emploi du mot *berith* dans le Code sacerdotal. — *Edg. Fripp* (Belfast) : Note sur Gen. XVIII et XIX.— *E. Nestlé* (Tubingue) : 1 Sam. XVIII, 9, dans les Septante. — *K. Budde :* La « Qînah » hébraïque : 3. L'oracle 2 Rois XIX, 21 sqq. = Es. XXXVII, 22 sqq. — *Le même :* Conjectures sur le « Midrash du Livre des Rois » (cité dans 2 Chron. XXIV, 27).— *Sal. Schill* (Budapest) : 2 Sam. XVII, 3.— *L. Couard:* (Wustermark) : La signification nationale et religieuse de l'arche de Jahwéh. — *W. Stärk* (Berlin) : Critique des suscriptions des Psaumes.— *Weissmann* (Vienne) : Ps. LXVIII, 7. — *Fr. Schwally :* Contributions à la critique des sources des livres historiques. — Extraits d'une lettre de *W. Robertson Smith* à K. Budde (sur Ex. XXI, 8, 22). — *Edg. Fripp :* Note sur Gen. XX, 6, 8-21. — Bibliographie.

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

1892, troisième livraison.

A. Harnack : Rapport du prologue du IVe évangile avec le corps de l'ouvrage. — *W. Herrmann :* Le Christ historique, fondement de notre foi. — *W. Haller :* La doctrine de la résurrection de la chair jusqu'à Tertullien.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

XVe volume, première livraison.

Georg Kampffmeyer : Noms anciens dans la Palestine et la Syrie actuelles, I. — *Reinh. Röhricht :* Cartes et plans de la Palestine du VIIe au XVIe siècle (avec planches). — *Max Blankenhorn :* Le passé géologique de la Syrie. — *G. Schumacher :* Mon voyage à l'orient du Jourdain ; extraits d'une lettre datée de Haïfa, octobre 1891.

Theologische Studien und Kritiken

Troisième livraison 1892.

Köstlin : L'idée du royaume de Dieu et son application dans la dogmatique et la morale. — *Dräseke :* Grégoire de Nazianze et ses rapports avec l'apollinarisme. — *Clemen :* L'état actuel de la pensée religieuse dans la Grande-Bretagne. — *Rösch :* Elie. — *Nestlé :* Josué = Jésus. — Bulletin.

Quatrième livraison.

Clemen : Etat actuel de la pensée religieuse dans la Grande-Bretagne, II. — *Marti :* Deux études sur Zacharie, II. — *Bratke :* La question de l'année de la mort de Christ. — *Nestlé :* Βημῶν. — *Giesecke :* 1 Cor. IV, 2. — *Sander :* Une lettre de Reinhard, de l'an 1811, sur la diffusion de traités religieux. — Bulletin.

Neue kirchliche Zeitschrift

Cinquième cahier 1892.

R. Seeberg : La science théologique et la préparation au saint ministère. — *J. Rüling :* Subjectivisme et objectivisme dans la dogmatique évangélique. — *A. Freybe :* Citations théologiques détachées de leur contexte, et conceptions fondamentales de l'Eglise (à propos de certains textes où Zwingli s'exprime comme Luther et vice-versa). — *Jul. Kelber :* La perfection de l'Ecriture sainte et l'infaillibilité du pape en matière de doctrine. — *K. W. Feyerabend :* La fin du troisième chapitre de l'épître aux Romains.

Sixième cahier.

Klostermann : Contributions à l'histoire des origines du Pentateuque : 2. Le point de départ de la future critique du Pentateuque. — *V. von Strauss u. Torney :* Baptême et sainte cène dans l'évangile de Jean. — *C. Meinhof :* L'Evangile et la linguistique moderne en Afrique. — *W. Walther :* Le sixième (resp. septième) comman-

dement dans les sermons de J. Herolt (dominicain originaire de Bâle, dont les « Sermones discipuli » ont eu de 1476 à 1500 plus de 40 éditions).— *J. Gensichen :* L'Union a-t-elle nécessairement pour conséquence que la confession soit altérée ? (A propos de l'article sur l'Union et la Confédération.)

Septième cahier.

Haussleiter : Une dispute théologique sur la foi de Jésus. — *Léonh. Staehlin :* Christianisme et Ecriture sainte. — *Ross :* Le prologue de l'évangile de Jean et les discours de Jésus, en particulier les discours johanniques. — *Gottlob Mayer* : L'apologétique de l'ancienne Eglise et sa valeur normative.

Huitième cahier.

Klostermann : Contributions à l'histoire des origines du Pentateuque : 3. L'insertion dans le livre des Nombres du livre du pacte deutéronomique. — *Wandel :* Quelques remarques sur l'Histoire du peuple juif au siècle de Jésus-Christ, par E. Schürer. I. Les temps antérieurs à Auguste. — *Ed. König :* A propos des actes symboliques du prophète Ezéchiel. — *W. Becker :* La question sociale à Athènes, selon des sentences de Solon récemment retrouvées. — *J. Dräseke :* Communication relative à quelques similitudes de Jésus.

THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT AUS DER SCHWEIZ

Première livraison 1892.

Emile Egli : Histoire ecclésiastique de la Suisse jusqu'à Charlemagne. (I. Epoque romaine. II. Les Burgondes.) — *E. de Muralt :* Esquisse d'une apologétique, I. — *J. Ganz :* Principes d'architecture pour les temples protestants, d'après les plans proposés pour le temple d'Enge près Zurich. (Fin.) — *Victor Ryssel :* La légende d'Alexandre le Grand en Orient et en Occident. — Bulletin.

Seconde livraison.

Egli : Histoire ecclésiastique de la Suisse jusqu'à Charlemagne. (III. Les martyrs d'Agaunum. IV. Le couvent d'Agaune. V. Invasion des Alamans et domination des Francs.) — *E. Rothpletz*, colonel-divisionnaire : Mémoire adressé à M. Egli sur la bataille de Martigny (Octodurum) en 56 avant J.-C. — *E. de Muralt :* Apologétique. (Fin.) — *D. Meyer :* La Réformation de la Suisse allemande se réflétant dans la poésie dramatique de l'époque. — Bulletin.

Zeitschrift für praktische Theologie

Troisième livraison.

Ehlers : Humanité et mission intérieure. — *Katzer :* Le principe presbytérien et le saint ministère. — *O. Baumgarten :* La « communauté évangélique » du Dr Sulze. — *Melhorn :* Sermon sur Esaïe XLII, 1-4. — *Ehlers :* Discours sur Mat. V, 13 (consécration de deux missionnaires). — Bulletin.

Beweis des Glaubens

Mai 1892.

G. Schulze : Le bon droit de la vieille foi évangélique en l'Ecriture. Réplique aux articles du prof. Grau. I.— *M. Reinhard :* L'idée chrétienne de la souffrance vis-à-vis de l'optimisme et du pessimisme. (Suite.) — *Steude :* Un essai de conciliation entre la science et la religion. (A propos du livre de R. Koch sur la nature et l'esprit humain.) — Bulletin.

Juin.

Wilh. Schmidt : Avons-nous besoin d'un dogme nouveau ? — *G. Schulze :* Le bon droit de la vieille foi évangélique en l'Ecriture sainte. (Fin.) — *Steude :* Une nouvelle apologie (Ad. Schäffer, trad. en all.). — Mélanges.

Juillet.

R. F. Grau : De l'Ecriture sainte et de la vraie foi. Dernière réplique au pasteur Schulze. — *M. Reinhard* : L'idée chrétienne de la souffrance. (Fin.) — Mélanges.

Août.

Schreiber : Qu'en est-il du reproche d'égoïsme qu'on adresse à la morale chrétienne ? — *A. Breithaupt* : La divine providence et l'autonomie dans le monde créé. — *Z*(öckler) : La plus récente critique scientifique du darwinisme (par le Dr O. Hamann, de Göttingen). — *Le même :* De la littérature apologétique populaire. (A propos d'une publication récente.) — Mélanges.

L'APOLOGÉTIQUE ET LA CANONIQUE DE M. GRETILLAT[1]

PAR

P. LOBSTEIN

Je suis bien en retard avec M. Gretillat. Ma seule excuse, c'est la rapidité avec laquelle il a poussé ses grands travaux de théologie systématique. Je m'étais appliqué à suivre pas à pas son exposition dogmatique, j'avais esquissé à propos de ses plus importants chapitres quelques études critiques que mon honoré collègue accueillit avec une bonne grâce charmante et une impénitence parfaite, j'en étais arrivé aux premiers paragraphes de sa « Sotériologie objective », et voilà que la marche continue mais un peu lente que je poursuivais à travers les volumes touffus de mon éminent adversaire se trouva arrêtée soudain par l'apparition d'un nouveau traité qui n'embrasse pas moins de 650 pages et qui se dresse devant moi dans toute la majesté de son double titre : *Apologétique et canonique*. Ce volume, je l'avais attendu avec impatience, j'avais reproché à l'auteur de ne pas nous l'avoir donné plus tôt, je m'étais plaint de n'avoir pu le lire avant de prendre connaissance de la dogmatique, et cependant à son arrivée il me fait l'effet d'un importun et d'un indiscret. Que faire ? Faut-il reprendre la série de mes études dogmatiques et les continuer tout à la douce, appliquer la même méthode d'analyse et de critique à l'ouvrage nouveau et lui consacrer une série d'articles à l'instar des précédents ? Mais ne serait-ce pas prolonger outre mesure

[1] A. Gretillat, *Exposé de Théologie systématique*, Tome deuxième: Propédeutique — II. Apologétique. Canonique.— Neuchâtel 1892.

un colloque qui risquerait de fatiguer les lecteurs? Et surtout ne serait-ce pas aller au-devant de surprises encore plus périlleuises, puisque mon terrible collègue nous annonce qu'il a « l'intention de se mettre incontinent à la rédaction de sa *Morale ou Ethique chrétienne*, qui donnera naissance aux volumes V, VI et VII de son *Exposé de Théologie systématique* ? » Le danger que renferme cette promesse — j'allais dire cette menace — ne peut être conjuré que par un parti radical et désespéré. Laisser là pour le moment toute étude dogmatique de détail, courir au plus pressé, examiner le nouveau venu, dépouiller le contenu de ces 600 pages d'apologétique et de canonique, en parler aujourd'hui au lecteur et décharger ainsi ma conscience en liquidant rapidement une situation qui, à la longue, deviendrait intolérable. C'est là, je le sens, un procédé passablement cavalier : comment expédier en courant les riches et graves matières entassées dans ce volumineux ouvrage? Mais M. Gretillat n'a qu'à s'en prendre à lui-même. S'il accumule ses publications de manière à faire perdre haleine à ses lecteurs et à ses critiques, il est de bonne guerre de se venger de lui en le harcelant en tirailleur dans un simple article de revue, au lieu de l'attaquer en règle, solidement, méthodiquement, dans une guerre menée selon toutes les règles de l'art. La chose faite, je pourrai d'ailleurs, s'il y a lieu, reprendre mes études dogmatiques si brusquement interrompues et dont je ne voudrais pas, je l'avoue, faire grâce à celui qui vient de me jouer un si méchant tour.

I

« L'apologétique est la vérification devant les facultés naturelles de l'homme du fait chrétien considéré dans ses éléments nécessaires au salut de l'humanité et de l'individu. » (P. 1). « A la différence de la dogmatique, son objet est non pas la totalité de la révélation chrétienne, mais l'élément constitutif et central de cette révélation, le contenu indispensable de la oi chrétienne, celui avec lequel elle est et sans lequel elle n'est pas, en un mot la foi du charbonnier. » (Page 72.)

« La foi du charbonnier », c'est-à-dire la foi des fidèles dans ce qu'elle a de plus simple, la foi dépouillée de toute superfétation théologique ou autre. — Mais n'est-ce pas là aussi l'objet de la dogmatique chrétienne ? Si la dogmatique reste fidèle à son rôle véritable, si elle se renferme dans ses attributions légitimes, doit-elle exprimer autre chose que « le contenu indispensable de la foi chrétienne? « Il importe, dit M. Gretillat, de désolidariser la démonstration des données constitutives du christianisme, celles hors desquelles le christianisme n'est pas, d'avec les résultats, précieux sans doute, d'une investigation scientifique plus étendue, mais qui ne sont pas conditionnants pour l'existence même de la foi chrétienne. Les uns sont le nécessaire ; les autres, le luxe ; or, il ne faut pas qu'à rechercher un résultat de luxe, je coure le risque de manquer le but nécessaire ; et une fois ce dernier atteint et acquis, je puis me reposer et attendre. » (P. 74). Voilà qui est parler d'or ; mais pourquoi la « désolidarisation » recommandée par l'auteur serait-elle le seul fait de l'apologétique ? La simplification que préconise M. Gretillat ne s'applique-t-elle pas avec la même rigueur à la dogmatique chrétienne ? Quoi ! Il serait permis à celle-ci de renfermer des articles « qui ne sont pas conditionnants pour l'existence même de la foi chrétienne ! » Mais alors elle ne serait plus ce qu'elle doit être, c'est-à-dire l'exposition scientifique de la foi. Non, mille fois non : ce qui n'est pas du ressort de la foi chrétienne ne relève pas non plus du domaine de la dogmatique chrétienne. Singulière façon de marquer la différence entre l'apologétique et la dogmatique : à celle-là le nécessaire, à celle-ci le luxe ! Comment un auteur qui vient de nous donner deux volumes considérables de dogmatique chrétienne peut-il, d'un cœur léger, nous déclarer après coup, qu'il s'est occupé pendant quelques années des « accessoires » de la foi ? Faut-il penser que M. Gretillat émet lui-même un jugement rétrospectif sur sa dogmatique ? Voudrait-il insinuer, par hasard, qu'il a admis dans son ouvrage une série d'éléments dont il aurait pu se passer ? Avouerait-il aujourd'hui que la moitié de sa théologie spéciale et de son anthropologie, les trois quarts de sa cosmologie et de son

eschatologie, sa démonologie et son angélologie tout entières sont de simples objets de luxe, dont il serait facile de « désolidariser les données constitutives du christianisme ? » Si telle est l'opinion du savant dogmaticien, à la bonne heure, il y aura moyen de s'entendre ; seulement, il faudra tirer résolument les conséquences d'un pareil aveu : la limite entre la dogmatique et l'apologétique s'efface et les deux sciences se confondent.

Cette identité de l'apologétique et de la dogmatique ressort d'ailleurs, avec plus d'évidence encore, du programme spécial que M. Gretillat trace à l'apologétique : « Etablir la réalité historique du fait surnaturel de la résurrection du Christ et la divinité essentielle de sa personne, telles sont les deux parties essentielles du programme de l'apologétique chrétienne. » (Page 74.)

En lisant ces lignes, le lecteur attentif de la dogmatique de M. Gretillat se souviendra aussitôt que la résurrection de Jésus-Christ et sa divinité essentielle occupent déjà, dans les précédents volumes, une place des plus importantes. Il se demandera avec inquiétude si les deux sciences ne font pas double emploi. Non, répond M. Gretillat en nous rassurant, chacune des deux disciplines théologiques envisage l'une ou l'autre vérité sous un angle différent. L'apologétique se borne à établir scientifiquement le fait historique de la résurrection du Christ, la dogmatique envisage la résurrection du Seigneur comme l'un des moments de la glorification de la nature humaine du Christ. (Tome IV, page 245).

De même, l'apologétique a pour objet de prouver la réalité historique de l'Homme-Dieu (Tome IV, page 145) ; « la dogmatique doit montrer que la seconde personne de la Trinité se trouve être identique à la personne appelée Jésus-Christ. »

Cette ligne de partage des travaux est-elle nette et distincte ? En aucune façon.

Et d'abord, l'obscurité est complète sur le deuxième des points marqués par l'auteur. L'enseignement de Jésus-Christ, les miracles de Jésus-Christ, la perfection morale de Jésus-Christ, la personne et l'œuvre de Christ accomplissant la prophétie de l'Ancien Testament, la souveraineté de Jésus

dans le royaume de Dieu présent et futur, l'égalité de Jésus avec Dieu même, — tous ces titres des principaux paragraphes de l'apologétique se rapportent à des questions longuement traitées dans la dogmatique. Il est impossible de saisir une différence de point de vue dans l'appréciation fournie par l'une ou l'autre des deux sciences. La seule chose qui distingue la tractation dogmatique de la méthode apologétique, c'est que celle-là embrasse un grand nombre de problèmes théologiques ignorés par celle-ci. Ici l'on se contente de rappeler les témoignages que Jésus se rend à lui-même et l'on montre qu'il s'attribue l'égalité avec Dieu et les titres divins ; là on essaye de déterminer aussi exactement que possible les rapports de la déité et de l'humanité dans sa personne (Page 483). C'est toujours la distinction établie tout à l'heure : d'une part la foi du charbonnier, de l'autre côté, la gnose du théologien ; là le luxe, ici le nécessaire. Est-il possible de prononcer un verdict plus accablant contre des spéculations que l'on avoue soi-même superflues et oiseuses ? Et n'est-ce pas décréter le suicide de la dogmatique chrétienne que de soutenir qu'elle accomplit une œuvre indifférente à la foi de l'Eglise ?

Faut-il parler du second des éléments constitutifs de la foi chrétienne, de la résurrection du Christ ? Ici la confusion est ailleurs, mais elle n'est pas moins funeste. La longue et minutieuse étude consacrée par l'auteur aux documents sur la résurrection du Christ aura peut-être un effet différent de celui qu'en espère M. Gretillat ; je compte bien qu'elle confirmera plus d'un lecteur dans la conviction que jamais l'on n'arrivera à établir *scientifiquement* la réalité historique d'un fait *surnaturel*. Le vice originel de la démonstration de l'auteur réside dans ses prémisses, je veux dire dans la confusion du domaine scientifique et de la sphère religieuse. La notion du surnaturel est une notion religieuse; affirmer d'un phénomène qu'il est un miracle, c'est émettre un jugement religieux, ce n'est pas énoncer une proposition scientifique. Voyez plutôt. L'accumulation de tous les témoignages historiques, la production des relations les plus nombreuses et les mieux concordantes ne réussiront jamais à convaincre de la résurrection de Jésus-

Christ un esprit réfractaire à l'action morale et religieuse du Sauveur. En revanche, l'âme qui a cédé au doux et puissant attrait du Fils de l'homme, la conscience qui a été réveillée par la parole du Christ et transformée par son esprit, le croyant qui dans la personne et l'œuvre du Rédempteur a saisi et embrassé l'amour tout puissant du Dieu saint et miséricordieux, le chrétien en un mot, ne sera nullement troublé ou déconcerté par les divergences ou les contradictions qui règnent entre les récits évangéliques ; il abandonnera sans appréhension et sans arrière-pensée les recherches historiques et critiques aux spécialistes et aux hommes du métier; sa foi au Christ vivant et agissant, au Chef glorieux du Royaume des cieux ne s'appuiera pas sur des textes dont il faudrait d'abord prouver l'authenticité et légitimer la créance ; elle aura une base plus solide et plus sûre dans la conscience renouvelée par l'Evangile ; elle souscrira avec une joyeuse et victorieuse certitude à la parole du Christ : « Je suis le premier et le dernier, le vivant ; j'ai été mort, et voilà que maintenant je vis au siècle des siècles, et je tiens les clefs de la mort et de la demeure des morts. » (Apoc. I, 18.) Tel est l'unique et inébranlable fondement de la foi chrétienne au Ressuscité, car nul ne peut appeler Jésus Seigneur, si ce n'est par le Saint-Esprit[1]. (1 Cor. XII, 3.)

Nous acceptons pleinement ce que dit M. Gretillat de la résurrection du Christ : « Ce cas particulier ayant une signification universelle, emporte le principe[2]. » En d'autres termes, ce qui est vrai de ce miracle spécial, l'est également du miracle en général, de la notion même du surnaturel. C'est entreprendre une œuvre impossible et illusoire que de démontrer à « ceux du dehors » le caractère miraculeux et surnaturel de l'histoire évangélique, de la vérité chrétienne ou

[1] J'ai essayé ailleurs de définir les caractères et la nature de la foi évangélique au Seigneur ressuscité ; j'ose renvoyer le lecteur à une étude publiée en langue allemande et insérée dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, de M. Gottschick, année 1892, fascicule IV, p. 343-368. (*Der evangelische Heilsglaube an die Auferstehung Jesu Christi.*)

[2] Page 457.

de la révélation biblique ; d'autre part, l'homme religieux, le chrétien qui admet et adore l'action de Dieu dans la nature et dans l'histoire, entendra et pratiquera tout autrement que M. Gretillat la « vérification de l'origine divine du fait chrétien[1]. » Cette vérification se fera incessamment dans sa propre conscience qui, placée en présence du Seigneur, répétera d'un élan spontané la déclaration de l'apôtre: « Seigneur, à qui irions-nous ?Tu as des paroles de vie éternelle, et nous avons cru et nous avons reconnu que tu es le Saint de Dieu. » (Jean VI, 68, 69.)

II

Notre dissentiment avec M. Gretillat porte donc à vrai dire sur autre chose que sur une question purement formelle. L'exemple que nous venons de citer, la résurrection de Jésus-Christ à laquelle l'apologiste entend attacher la plus grande importance, suffit à mettre à nu la fragilité et le danger de sa méthode apologétique. En suivant la voie tracée par notre théologien on s'exposerait à la plus grave, à la plus déplorable des erreurs. On en arriverait fatalement à s'imaginer que celui qui accepte la croyance à la réalité historique de la résurrection du Christ possède par là même la foi vivante au Seigneur ressuscité. Rien de plus faux et de plus pernicieux qu'une confusion pareille. C'est l'éternelle illusion de l'intellectualisme ou du rationalisme orthodoxe qui tend sans cesse à identifier la croyance et la foi, la théologie et la religion, le dogme, c'est-à-dire la formule scientifique, avec la vérité, c'est-à-dire la vie religieuse et chrétienne. « Ne va-t-il pas de soi, dit quelque part M. Gretillat[2], que l'objet de l'apologie du christianisme est le christianisme, le dogme chrétien ? » Remarquez cette identification sommaire de la religion chrétienne et du dogme chrétien ; loin d'être rectifiée par les explications qui suivent, elle est illustrée et confirmée de la façon la plus significative par la pratique constante de l'auteur. Il ramène, on

[1] Page 482.
[2] Page 56.

l'a vu plus haut, la religion chrétienne à deux éléments constitutifs, la divinité du Christ et sa résurrection. Mais allez au fond de sa pensée, analysez les deux éléments qui sont la condition *sine qua non* du christianisme. L'apologiste s'est-il souvenu de la sage et libérale parole qu'il écrivait il y a deux ans : « Il est plusieurs manières de concevoir la divinité de Christ compatibles avec la foi vivante au Sauveur[1] ? » Ignore-t-il que, d'après le témoignage unanime des écrivains sacrés, la substance religieuse de la foi à la résurrection du Christ c'est l'affirmation de la vie divine et glorieuse du Sauveur ? Hélas ! les deux éléments constitutifs de la religion chrétienne se transforment aussitôt en dogmes précis et fermés. La divité du Christ, c'est la déïté substantielle et métaphysique du Logos préexistant et fait homme dans la personne de Jésus de Nazareth ; de même, la résurrection du Christ suppose et emporte « l'identité non substantielle, mais essentielle entre le corps glorifié du Ressuscité et son corps terrestre[2]. » Peut-on confondre plus ingénument les affirmations essentielles de la foi avec les explications accidentelles de la théologie ? Est-ce à l'aide de pareilles théories qu'on arrivera à opérer la « vérification du fait chrétien devant les facultés naturelles de l'homme ?[3] » En vérité, cette apologétique-là, qui se réduit finalement à un effort de sauvetage tenté sur la dogmatique traditionnelle, nous paraît elle-même avoir singulièrement besoin d'une apologie, d'une justification et d'une vérification décisive, non pas seulement devant les facultés naturelles de l'homme, mais devant la conscience religieuse et morale du chrétien !

III

L'apologiste a-t-il donné cette justification dans son chapitre sur les critères apologétiques[4] ? « Nous demandons par quels moyens la révélation chrétienne se fera reconnaître de moi comme étant d'origine divine. » M. Gretillat met en présence deux méthodes qu'il examine tour à tour : la méthode autori-

[1] Tome IV, p. 217. — [2] Page 446. — [3] Page 1. — [4] Page 76 sq.

taire et la méthode expérimentale. La première est celle que recommande et que pratique l'Eglise romaine; le théologien protestant la discute et la récuse en termes excellents. La seconde....., M. Gretillat n'en veut pas davantage; mais il est permis de croire qu'il la connaît moins bien que la première, car il en dénature positivement le caractère et il en définit bien injustement les procédés. Nous estimons que Ritschl, M. Sabatier, M. Astié ou M. Dandiran, ou tel autre membre de la « gauche évangélique » auraient quelque peine à reconnaître l'image de leur méthode dans la caricature qu'en trace leur adversaire. Ecoutez plutôt comment est décrite « la conception moderne du christianisme qui tend à prévaloir sous l'influence de Ritschl : » « Le christianisme est un événement sans doctrine et sans idée, du moins sans doctrine authentique, sans idée qui lui soit inhérente, abandonné aux interprétations successives, directes et contradictoires des siècles, des générations et des individus, occupant un des points saillants de l'évolution universelle des choses, et comparable à ce rocher qui, émergeant du milieu de la chute du Rhin, oppose à l'effort et au bruit des flots sa séculaire et apparente immobilité, jusqu'à l'heure fixée par l'ordre de la nature où ce dernier vestige des luttes d'autrefois, miné de jour en jour et succombant d'une seule masse, s'acheminera à son tour vers l'océan[1]. » Si M. Gretillat a voulu étourdir ses lecteurs par le fracas d'un épouvantable cataclysme, il y a pleinement réussi; mais une fois remis de leur émotion, ils reconnaîtront aussitôt que la métaphore grandiose du peintre recèle une criante injustice du théologien.

Je ne m'arrêterai pas à redresser les assertions de mon honorable adversaire et à justifier la méthode qu'il condamne en la discréditant. Cette justification a été faite avec autant de talent que de succès par M. Léopold Monod, dont l'étude remarquable sur le *Problème de l'autorité* n'a été mentionnée qu'accidentellement par M. Gretillat[2]. J'ose croire qu'une lecture attentive de ce lumineux plaidoyer en faveur de l'autorité

[1] Page 61, 62, comp. p. 104.
[2] Pages 462, 563, 639.

religieuse du Christ et de la « méthode spirituelle » pour arriver à la connaissance de la révélation chrétienne, convaincra notre critique que le subjectivisme à outrance dont il nous accuse s'incline devant une objectivité souveraine, je veux dire « l'autorité de l'Evangile se concentrant dans la personne de Jésus-Christ. Celui qui, en se donnant lui-même aux hommes leur apporte l'amour rédempteur, sera confessé pour maître et pour guide dans l'ordre spirituel par ceux qui ont trouvé en lui l'auteur de leur salut[2]. »

Après avoir vu condamner successivement la méthode autoritaire et la méthode expérimentale, on ne peut se défendre d'une légitime curiosité et l'on se demande quelle méthode nouvelle M. Gretillat entend appliquer à la défense du christianisme. Ici, il faut l'avouer, le savant auteur prépare à ses lecteurs une amère déception. Il est vrai qu'il nous présente une série d'observations parfois fines et judicieuses sur le rôle respectif des critères externes et internes de l'apologétique, mais de fait il arrive par un détour à restaurer l'ancienne méthode d'autorité.

Ce retour aux errements de l'ancienne orthodoxie ressort avec une évidence parfaite de la *canonique* qui, placée à la suite de l'Apologétique, vient répandre sur celle-ci une vive et précieuse lumière. Je reconnais volontiers que M. Gretillat distingue soigneusement son point de vue de celui de la théopneustie mécanique de Gaussen et de ses modernes imitateurs en Allemagne (Voy. p. exemple 555, 556). Il a des hardiesses que la scolastique protestante aurait désavouées avec indignation ; il n'admet pas l'authenticité de la seconde épître de Pierre (633 suiv.) ; il avoue son embarras en présence de plusieurs miracles de l'Ancien Testament (573-575) ; il est porté à croire que la révélation, incompatible avec le mythe, n'exclut pas absolument les éléments légendaires (192, 572) ; il concède la caducité de plus d'une interprétation de l'Ancien Testament renfermée dans le Nouveau (572) ; il va jusqu'à se demander si l'autorité de Jésus s'étend sur les matières de cri-

[2] M. L. Monod, *Le problème de l'autorité*, 2e édit. p. 76, comp. p. 105 et suiv.

tique historique et littéraire (561 suiv.) ; il ne veut pas que l'on identifie la révélation et le document de la révélation(538 suiv.); mais il est facile de voir que ce sont là des concessions purement théoriques. Dans les deux volumes qu'il a consacrés à la dogmatique, M. Gretillat opère à l'aide des textes bibliques comme si l'Ecriture sainte était effectivement un code de doctrines révélées, et l'usage qu'il fait de la Bible dans son Apologétique est entièrement conforme à ce point de vue. D'autre part, à voir la manière dont il pose le problème de l'inspiration, il semble que l'auteur admet de prime abord ce qui est précisément en question et ce qui forme l'objet principal du débat : « Notre tâche actuelle ne saurait être démonstrative, puisque nous démontrerions ce qui est notoire pour tout le monde : la présence dans la Bible et dans la multitude des livres qui sont procédés de ce livre, des produits de l'inspiration religieuse la plus intense, la plus puissante et la plus prolongée qui fut jamais, et dont l'existence et la valeur suprême sont aussi incontestables, à quelque point de vue qu'on se place, que celles des chefs-d'œuvre de l'art ou des produits du génie scientifique. Notre tâche toute descriptive consistera à nous rendre compte de la nature du fait que nous appelons l'inspiration et qui est la cause de ses produits, à en énumérer les éléments psychologiques avant d'en marquer les limites et les degrés. » (P. 538, 539.) Nos anciens dogmaticiens auraient sans doute reproché à M. Gretillat de ne pas s'expliquer sur un point qui leur semblait capital : s'agit-il de l'inspiration générale des écrivains sacrés ou de la théopneustie spéciale du volume biblique ? Mais laissons cette distinction qui paraîtra sans doute assez subtile. Ce qui est plus grave, c'est d'une part la canonisation de l'Ecriture acceptée en bloc, (voy. les seules réserves de l'auteur, p. 633, 634) et d'autre part la prétention hardiment émise et longuement motivée de marquer les limites et les degrés d'intensité de l'inspiration biblique. Nulle part la contradiction intime qui est à la base de la théologie systématique de M. Gretillat n'éclate avec plus d'évidence que dans le programme et l'exécution de sa « Canonique ». Le dogmaticien a besoin de constituer une autorité indiscutable

où il pourra puiser ses *dicta probantia* ; l'historien a pour mission d'étudier l'origine et la valeur des documents bibliques. Malheureusement les deux personnages s'accordent fort mal et le deuxième est gêné à tout moment par le premier, ou plutôt il s'efface et abdique ; la question du canon scripturaire n'arrive pas à sortir de la sphère dogmatique pour se poser franchement sur le terrain de l'histoire ; toujours le fait se trouve subordonné et sacrifié à la théorie. La revanche est terrible. Par une ironie vraiment tragique, le conservateur ardent et convaincu s'égare dans des régions dont l'accès ferait reculer le partisan le plus conséquent de « la théologie nouvelle ». « L'intensité de l'inspiration chez les écrivains bibliques a des limites qu'il n'est pas impossible d'esquisser », ose dire M. Gretillat (p. 575). Dans ses derniers articles du *Chrétien évangélique*[1], M. Godet avait essayé déjà d'opérer dans quelques pages de l'apôtre Paul un triage, ligne après ligne, entre ce qui est révélé et ce qui procède d'une autre source. Sur une bien plus vaste échelle, un ouvrage posthume de Gess entreprend de marquer, dans chaque livre du Nouveau Testament et dans une série d'écrits de l'Ancien, ce qui émane d'une inspiration divine et ce qui doit être rapporté à une origine purement humaine[2]. Et voilà notre apologiste qui, tout en regrettant que Gess n'ait pas procédé d'après une règle bien définie, s'engage dans les mêmes aventures ! Mais n'est-ce pas là l'arbitraire pur et simple ? Y eut-il jamais subjectivisme plus effréné que cette tentative de définir la nature ou de tracer les limites de l'inspiration divine ? Quoi ! vous jetez feu et flamme lorsque une science scrupuleuse et minutieuse, éclairée par les lumières de l'histoire, s'entourant de tous les moyens d'investigation dont elle dispose, essaye de faire le départ entre les principes originaux de la religion chrétienne

[1] Voir année 1892.

[2] Gess, *Die Inspiration der Helden der Bibel und der Schriften der Bibel*, Basel 1892. J'ai noté quelques-uns des échantillons les plus caractéristiques du procédé de Gess dans un compte-rendu de cet intéressant et curieux livre. *Theologische Literaturzeitung*, herausgegeben von Schürer und Harnack, année 1891, num. 23.

et la forme accidentelle qu'elle emprunte à son époqne et à son milieu ! Vous protestez au nom de l'autorité divine, vous parlez de mutilation du christianisme, vous criez au rationalisme ! Mais qu'est-ce donc que ce triage opéré par la science historique au prix de celui que pratique la fantaisie du dogmaticien ? Vraiment toutes nos hardiesses ne sont que jeu d'enfant auprès du principe subversif et révolutionnaire que le mysticisme orthodoxe ou piétiste de Gess et de ses disciples veut faire entrer dans l'appréciation et l'étude des livres bibliques.

IV

Nous comprenons maintenant pourquoi la méthode apologétique de M. Gretillat est insuffisante et combien est fragile le fondement que sa canonique donne à toute sa théologie.

Faut-il ajouter des observations de détail aux critiques précédentes qui portent sur les principes et sur la base même de l'ouvrage ? Cela me paraît assez inutile ; la plupart des remarques particulières nous ramèneraient aux questions de principe et de méthode.

Je ne m'arrêterai qu'à deux exemples. L'intéressante analyse des idées connexes de religion et de révélation (p. 182 suiv.) repose sur l'intellectualisme caractérisé tout à l'heure et méconnaît la différence radicale qui existe entre la connaissance scientifique du monde phénoménal et la connaissance pratique du domaine moral et religieux. L'étude de la notion de Dieu, la discussion des arguments en faveur de l'existence de Dieu (p. 219, suiv.), sont orientées dans le même sens et s'agitent dans les mêmes difficultés. M. Gretillat appelle excellemment le dogme de l'existence de Dieu « un objet de foi, dont la certitude relève avant tout de l'évidence morale ». (P. 247.) « Pour croire en Dieu, dit-il ailleurs, il faut avoir prié et avoir été exaucé. » (Page 327). Pourquoi le théologien qui a écrit ces lignes ne se place-t-il pas résolument sur le terrain qu'elles nous font entrevoir et qui seul peut porter sa dogmatique et son apologétique ? » La vie, dit-il ailleurs, engendre la connaissance », et il nous parle d'une « apologétique oratoire »,

« témoignage sommaire et massif rendu devant l'âme humaine à la souveraineté de la vérité », et « visant directement la conversion et par elle la conviction ». (P. 178, 179.) M. Gretillat nous permettra de lui dire que nous regrettons profondément qu'il n'ait pas pratiqué cette apologétique oratoire et qu'il ne lui ait pas donné la préférence sur l'apologétique scientifique. « La vie engendre la connaissance » : telle est, en effet, la vraie et féconde formule de la dogmatique chrétienne, telle est aussi la clef de voûte de l'apologétique. Mais si l'auteur avait développé le contenu de cette formule, s'il en avait suivi les indications et tiré les conséquences, il aurait rompu avec la tradition autoritaire et intellectualiste dont il s'est fait le champion, et il aurait adhéré à la méthode spiritualiste et expérimentale qu'il n'a réussi à écarter qu'en la travestissant.

Ces velléités novatrices qui tendent à faire craquer les mailles serrées de son argumentation scolastique sont heureusement très nombreuses dans les livres de M. Gretillat, elles se rencontrent surtout fréquemment dans son dernier volume. Nous les avons notées avec soin, nous les saluons avec joie; elles sont un symptôme et peut-être une promesse. Sur plus d'un point, l'attitude de notre honorable adversaire nous a semblé, je ne dis pas plus timide, mais moins triomphante ; l'enthousiasme avec lequel il célébrait naguère la Kénose a baissé de quelques tons (voir préface, page XIII), et son incorruptible sincérité nous ménage peut-être d'autres surprises. En tout cas, les postulats pratiques de son apologétique oratoire constituent un dissolvant énergique et salutaire au cœur même de son apologétique scientifique ; souhaitons que l'action lente mais sûre de ce dissolvant ne soit pas entravée par des éléments contraires ; souhaitons surtout que M. Gretillat prenne au sérieux et réalise avec conséquence sa définition de l'apologétique, à laquelle il assigne la grande et belle tâche de donner dans la sphère chrétienne, non pas le superflu et l'accidentel, mais le nécessaire, et de mettre en pleine lumière « la foi du charbonnier ». Oui, qu'il nons la donne, cette foi-là ; qu'il nous l'enseigne avec l'autorité de son expérience et de son talent, cette foi des petits et des humbles,

car c'est la foi qui rend fort et heureux, la foi qui régénère et qui sauve, la foi que demandait et que glorifiait Jésus lorsqu'il prononçait ces paroles qui marquent à la fois la nature vraie et les limites infranchissables de toute apologétique chrétienne : « Je te bénis, ô Père, ô Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses à des sages et à des savants et de ce que tu les a révélées à de petits enfants. Oui, Père, je te bénis de ce que tel a été ton bon plaisir. » (Math. XI, 25-26.)

LE JOUR DU SEIGNEUR

ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

L. THOMAS

3e SECTION. — APRÈS L'AGE APOSTOLIQUE, OU LE SECOND SIÈCLE

Nous voudrions maintenant continuer l'histoire du dimanche après le temps des apôtres, surtout dans le 2d siècle. Les données ne manquent pas, mais il serait difficile de les exposer dans un ordre chronologique un peu strict, soit à cause de l'incertitude relative qui plane encore sur la date de beaucoup d'entre elles, soit à cause de la complication ou de la portée rétrospective de plusieurs. W. Waddington n'a pas craint de dire au commencement de ses *Fastes des provinces asiatiques*[1] : « Les grands règnes de Trajan, d'Hadrien et des Antonin comptent parmi les époques les plus obscures de l'histoire du monde. » — Le témoignage par lequel nous commencerons, se rattache en tous cas au règne de Trajan (98-117).

§ 1. — Lettre de Pline le Jeune à Trajan.

Pline le Jeune, gouverneur du Pont et de la Bithynie, avec le titre de légat impérial, propréteur, revêtu de la puissance

[1] 1872, p. 655. Le mémoire a paru dans la grande publication de Le Bas et W. Waddington : *Voyage archéologique en Grèce et en Asie-Mineure*. Cp., sur le règne de Trajan, de Champagny : *Les Antonins*, 1886, I, p. 297, etc.

consulaire[1], était en correspondance suivie avec l'empereur Trajan, son ami, et lui demandait des directions sur tout ce qui l'embarrassait dans une administration extraordinaire, difficile et délicate. Une de ces lettres (L. X, *Ep.* 97) concerne la conduite à tenir à l'égard des nombreux chrétiens de la vaste province[2], déjà poursuivis. « Un très grand nombre de personnes, de tout âge, de tout ordre, de tout sexe, écrit le gouverneur, sont et seront toujours impliquées dans cette accusation. Ce mal contagieux n'a pas seulement infesté les villes, il a gagné villages et campagnes. Je crois pourtant qu'on peut y remédier.... Ce qu'il y a de certain, c'est que les temples, qui étaient presque déserts, sont fréquentés et que les sacrifices, longtemps négligés, recommencent. Partout sont vendues des victimes qui trouvaient auparavant peu d'acheteurs. On peut juger par là de la quantité de gens qui peuvent être ramenés de leur égarement, si l'on fait grâce au repentir. »

Nous avons aussi la réponse de Trajan (*Ep.* 98), le 1er édit impérial, à nous connu, concernant les chrétiens.

[1] L'époque précise du gouvernement de Pline en Bithynie est toujours controversée. Autrefois on pensait généralement qu'il avait eu lieu de 103 à 105. Actuellement on serait porté à le mettre de 111 à 113. Ainsi Mommsen, dans un ouvrage traduit par Ch. Morel sous le titre : *Etude sur Pline le jeune*, Paris 1873 (voir en particulier p. 30, où il est dit que les deux lettres concernant les chrétiens furent échangées en 112) ; C. de la Berge, dans son *Essai sur le règne de Trajan*, Paris, 1877 (voir en particulier p. 156-158, p. 205, note 5); le cardinal Noris; Pagi; Borghesi; Aubé (*Hist. des persécutions de l'Eglise jusqu'à la fin des Antonins*[2], 1875, p. 203; Duruy (*Hist. des Romains*, IV, 1882, p. 82), etc. — L'ancien point de vue a cependant toujours des défenseurs, tels que de Champagny (*Les Antonins*, I p. 311, etc.), Klippel (*Real-Encykl.*[1] XVI p. 300, note), Keim (*Rom und das Christenthum*, 1881. Voir *Real-Encykl.*[2] XV, p. 735), Backouse (*L'Eglise primitive jusqu'à la mort de Constantin*, trad. par P. de Félice, 1886, p. 34). — Uhlhorn, dans *Real-Encykl.*[2], ne se prononce pas. F. Godet dit : de 109 à 114.

L'épître même de Pline a été mise à des dates fort diverses. Ainsi Klippel la place en 104 ; Rothe (*Real-Encykl.*[1] I, p. 474), en 107 ; Hase (*Kirchengesch.*[3], p. 57); Chastel, en 110; Mommsen, Charteris, Aubé, en 111 ; Th. Zahn (*Gesch. des Sonnt.*, p. 23), Stapfer (*Encyc. des sc. rel.* XII, p. 200), en 112.

[2] Cp. Act. 16 : 7 et surtout 1 Pierre 1 : 1.

Le passage de la lettre de Pline, qui a pour nous un intérêt spécial, se rapporte directement aux chrétiens qui avaient faibli dans leur foi, et il est ainsi conçu : « D'autres, déférés par un dénonciateur, ont d'abord reconnu qu'ils étaient chrétiens, et aussitôt après ils l'ont nié, déclarant que véritablement ils l'avaient été, mais qu'ils ont cessé de l'être.... Tous ces gens-là ont adoré votre image et les statues des dieux. Tous ont chargé Christ de malédictions. Ils assuraient que leur faute ou leur erreur avait principalement consisté en ce qu'ils s'assemblaient à jour fixe (*stato die*) avant le lever du soleil, chantaient entre eux tour à tour des cantiques à l'honneur de Christ, comme d'un dieu (*carmenque Christo, quasi deo, dicere secum invicem*), et s'engageaient par serment[1], non à quelque crime, mais à ne commettre ni vol, ni rapine, ni adultère, à ne point manquer à leur promesse, à ne point nier un dépôt. Après cela, ils avaient coutume de se séparer, et ensuite de se rassembler à nouveau pour manger en commun des mets innocents.... »

Tous les renseignements obtenus par Pline se concentrent donc sur la manière dont les chrétiens célébraient un jour déterminé de chaque semaine. Deux réunions religieuses y étaient tenues : l'une au matin, dès l'aube, dans laquelle il y avait des chants alternatifs en l'honneur de Christ et un engagement à se bien conduire ; l'autre, pour un repas en commun, une de ces agapes, dont il est déjà parlé Act. II, 42, 46 ; XX, 7 ; 1 Cor. XI, 17-34 ; Jude, 12.

Le jour hebdomadaire ainsi distingué n'est pas désigné, mais

[1] *Seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed...* « Allusion sans doute aux promesses du baptême, dit Champagny (I, p. 344). Baronius fait observer que dans les cérémonies chrétiennes, aucun serment n'était prononcé, et voudrait traduire *sacramento se obstringere* se lier par une cérémonie sacrée, par un sacrement. Il est difficile de croire que telle fût la pensée de Pline; mais telle était bien probablement celle des chrétiens qui lui parlaient. On trouve du reste dans les classiques païens le mot *sacramentum*, non pas seulement dans le sens de serment, mais dans un sens analogue à celui qu'indique Baronius. Ainsi Sénèque (*De civit. Dei* VI, 11) appelle *sacramenta Judæorum* les observances juives. »

on peut facilement le reconnaître. Ce ne pouvait être le jour du sabbat, comme on l'a quelquefois supposé[1], car Pline l'aurait appelé par son nom, alors si connu, surtout des Romains cultivés et haut placés[2]. D'après le Nouveau Testament et les témoignages du 2d siècle autres que celui de Pline, ce devait être le 1er jour hebdomadaire commémorant la résurrection de Christ, le Jour du Seigneur. En outre, cela transparaît en quelque sorte dans le « merveilleux rapport de Pline, cet éclatant exemple du don d'observation d'un juge romain[3]. » — « A jour fixe, dit-il, ils s'assemblaient avant le lever du soleil et chantaient entre eux tour à tour des cantiques à l'honneur de Christ, comme d'un dieu. » Le moment où commençait ce 1er service, n'était-il pas précisément celui où Jésus ressuscitait, et la note dominante de ce service, l'exaltation de Christ ressuscité et glorifié ?

§ 2. Epître d'Ignace aux Magnésiens.

La date du martyre d'Ignace, évêque d'Antioche en Syrie, est aussi très contestée. Semisch croyait d'après une tradition qu'il qualifiait d'unanime dans l'ancienne église[4], qu'Ignace était mort en 107, et cette opinion a été encore soutenue par de Champagny, Wieseler, Funk[5], etc. Selon Uhlhorn (*Real.*

[1] Boehmer au 18e siècle et, de nos jours, les *Adventistes*.

[2] Voir *Rev. de th. et de ph.* 1889, p. 571.

[3] Harnack, *Lehre der zwölf Apostel, neben Untersuchungen*... 1884, p. 34 des *Untersuchungen*.

[4] *Evangel. Kalender*, 1870, p. 153. Cp. p. 151. — « La rédaction la plus anciennement connue des *Actes du martyre d'Ignace* et aussi la plus chargée d'interpolations, dit de la Berge (p. 205), met la mort d'Ignace *consulatu Attici et Marcelli* (lisez *Attii Suburani II, Asinii Marcelli*) *Kalendis februariis* (c.-à.-d. l'an 104). La *Chronique Pascale* rapporte cet événement à l'an 105 (consulat de Candidus et de Quadratus); la version plus courte des *Actes*, découverte par Ruinart et seule défendue aujourd'hui, au 23 décembre 107. Enfin Malalas place ce martyre au moment du tremblement de terre d'Antioche (déc. 115.) » — Voir aussi Funk *Opera patr. apost.*, p. XLVII.

[5] De Champagny, I p. 348., p. 311. Wieseler, *Die Christenverfolgungen der Cäsaren* 1878, p. 176. (d'après Charteris, p. XXVIII, note). Funk, p. XLVI.., LXXXI.

Encykl.[1] VI, p. 624), la date la plus vraisemblable est 107 ou 108. Selon Zahn, qui a si profondément étudié les épîtres d'Ignace, c'est 110[1]. Charteris hésite entre 107 et 116 et inclinerait pour 116[2]. Selon Backouse et de la Berge, (p. 206), 115 mériterait la préférence. Harnack a émis en 1878 une nouvelle hypothèse : Ignace serait mort vers la fin du règne d'Adrien ou même au commencement du règne d'Antonin, c'est-à-dire autour de 138[3]. Pour Jean Réville, malgré cette hypothèse, les épîtres d'Ignace n'en datent pas moins « de la 2e moitié du règne de Trajan, comprise entre l'an 107 et l'an 118, » sans qu'il puisse préciser davantage (*Revue de l'hist. des religions*, 1890, t. II, p. 160).

Si les récits détaillés qui nous sont parvenus sur le martyre d'Ignace sont reconnus comme étant d'une époque postérieure et comme méritant en général peu de créance[4], il n'en est pas de même de certaines lettres attribuées au vénérable confesseur. Mais il importe de distinguer. Parmi les 15 lettres qui lui ont été attribuées, 3 écrites seulement en latin, n'ont évidemment aucune importance. Pour d'autres, nous possédons deux recensions grecques, dites l'une longue, l'autre courte. Celle-ci ne renferme que 7 épîtres déjà mentionnées par Eusèbe (*Hist. ecclés.* III, 36) : aux Ephésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Romains, aux Philadelphiens, aux Smyrniens, à leur évêque Polycarpe. Ces mêmes épîtres se retrouvent dans la longue Recension, mais avec un texte plus étendu, manifestement interpolé, et, en outre, 5 autres épîtres, certainement apocryphes. Jusqu'en 1845 la discussion de l'authenticité des épîtres d'Ignace ne portait que sur les deux recensions, mais elle se compliqua lorsque Cureton publia la version syriaque ne contenant que les épîtres aux Ephésiens, aux Smyrniens, à Polycarpe, et prétendit qu'elles seules étaient authentiques.

[1] *Ignatius von Antiochen*, 1873, p. 616, etc.

[2] *Canonicity*, p. CXVII, p. XXVIII, note.

[3] *Die Zeit des Ignatius*. Voir l'art. de Uhlhorn sur Ignace dans *Real-Encykl.*[2], p. 694. Cp. Kayser, art. Ignace dans l'*Encyc. des sc. relig.*, p. 465.

[4] *Real-Encykl.*[2] VI, p. 688. *Ignace et Polyc.* par Zahn, p. XLVIII. De la Berge, p. 205. Funk, p. XLVII, etc.

Cette opinion trouva beaucoup d'écho, et elle fut adoptée en particulier par de Pressensé[1]. Mais elle a été ensuite très fortement combattue, surtout par Zahn dans son *Ignatius von Antiochien*. Le texte des trois épîtres fut reconnu abrégé et des fragments de la traduction syriaque d'autres épîtres furent retrouvées. « Cette démonstration, dit Uhlhorn (*Real. Encykl.*[2] VI, p. 691), peut maintenant être considérée comme épuisée. Non seulement il n'y a plus de nouveaux défenseurs de l'opinion de Cureton, mais encore plusieurs de ses partisans, tels que Lipsius et Lighftoot, l'ont abandonnée[2]. La seule alternative qui demeure, est celle de l'authenticité ou de la non-authenticité des sept lettres de la courte Recension, » et cette authenticité semble maintenant bien établie. Elle a été reconnue en particulier par Semisch, Uhlhorn, Zahn, Harnack, etc.

Après ces préliminaires obligés, arrivons au seul passage qui dans ces lettres intéresse sérieusement notre étude : le ch. 9 de l'Ep. aux Magnésiens, d'après la courte Recension.

« Si donc ceux qui se mouvaient dans les vieilles choses, dit Ignace, sont arrivés à la nouveauté de l'espérance (c'est-à-dire, en fait, à la foi chrétienne), n'observant plus le sabbat, mais vivant selon le dimanche[3], dans lequel pour nous aussi la vie

[1] *Siècle apost.*[2] II, p. 500-506. L'édition de 1889 se prononce pour l'authenticité des 7 lettres, II, p. 462-478. Chastel finit aussi par incliner dans le même sens, I, p. 217.

[2] Cp. *Ignace et Polyc.* par Zahn, p. V... ; Kayser, *Encyc. des sc. relig.* VI, p. 461 ; Funk, p. LXII.

[3] *Μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλά κατά κυριακήν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωή ἡμῶν ἀνέτειλεν δί αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ.* — *Μηκέτι σαββατίζοντες,* c'est-à-dire non pas proprement: n'observant plus de sabbat, mais: n'observant plus le sabbat, ne solennisant plus le samedi. — On a souvent lu : *ἀλλά κατά κυριακήν ζωήν ζῶντες*, et un des plus anciens textes, le *Mediceo-Laurentianus*, porte en effet cette leçon. Mais le mot *ζωήν* a été supprimé avec raison déjà par Piper en 1838 (*Theol. St. u. Krit.*, p. 92 note) et aussi dans l'édition vraiment critique de Zahn, comme dans celle de Funk. Il ne se trouve en effet ni dans une version latine très ancienne, très complète, remarquablement correcte, en quelque sorte calquée sur un texte grec de beaucoup supérieur à celui du manuscrit de Médicis (Zahn, p. XVIII..; XXXIV-XXXVI), ni dans une version arménienne, qui, comparée aux fragments restants de la version syriaque, apparaît comme

a surgi par Lui (le Seigneur) et par sa mort, — bien que quelques-uns le nient, et c'est par ce mystère qu'il nous a été donné de croire, c'est pour cela que nous prenons patience, afin d'être trouvés disciples de Jésus-Christ, notre seul docteur, — comment nous, pourrions-nous vivre sans Lui? Lui que les prophètes, ses disciples en esprit, attendaient comme leur docteur. Aussi Celui qu'ils attendaient justement les a-t-il ressuscités des morts lorsqu'il est apparu » (ressuscité). — Ces derniers mots semblent faire allusion à Matth. XXVII, 52[1].

La phrase n'est pas simple : elle est embarrassée soit par une parenthèse intermédiaire, qui se rattache elle-même à une incidente, soit par une incidente finale, qui est encore un peu compliquée. Mais le fil du raisonnement n'est pas difficile à suivre. Ignace veut exhorter les chrétiens de Magnésie à persévérer dans la communion avec Christ, sans céder aux tentations du judaïsme (voir les ch. 8 et 10). Dans ce but, il se compare lui et eux, également d'origine païenne, aux chrétiens d'origine juive. Si ceux-ci, dit-il, ont à cause de leur foi renoncé à leur ancienne vie, à leur ancienne observation de la Loi et en particulier du sabbat, pour vivre en pratiquant la dimanche, le Jour du Seigneur, et en harmonie avec le souvenir de ce saint jour, dans lequel a commencé aussi pour nous, chrétiens d'origine païenne, la véritable vie, grâce à la résurrection de Jésus et à la mort qui l'avait précédée, — comment nous, chrétiens d'origine païenne, pourrions-nous vivre sans Lui, qu'attendaient déjà les prophètes de l'Ancienne Alliance ?

un témoin fidèle et presque complet de cette version la plus ancienne de toutes (Zahn, p. XXX..), ni enfin dans le texte de la longue Recension grecque, comme nous le verrons plus loin. Au reste, même si on lisait *ζωήν*, il faudrait, comme le faisait Hefele dans ses *Pères apost.*[1], sous-entendre *ἡμέραν* après *κυριακήν*, soit à cause de *ἐν ᾗ* qui suit et se rapporte nécessairement au jour de la résurrection de Christ, soit à cause de l'opposition faite par Ignace entre le sabbat et le dimanche. — Henke, qui, dans une première dissertation sur le dimanche, lisait *ζωήν* et ne voyait dans le passage aucune allusion à ce jour, a dû reconnaître sa double erreur (*Theol. St. u. Krit.* 1886, p. 602).

[1] Voir le Comment. de Meyer à ce sujet, et surtout Zahn, *Ignat. von Ant.*, p. 598.

Plusieurs données semblent ressortir de cette exhortation : 1° Le sabbat ne devait pas être pratiqué par les chrétiens ; il ne devait pas l'être par ceux d'origine païenne, et il ne l'était pas par ceux d'origine juive, par ceux du moins qu'Ignace pouvait proposer comme modèles à ses lecteurs. « Déjà la ressemblance de *Magn.* IX avec Gal. I, 13, dit Zahn, montre clairement qu'Ignace pensait ici à des Juifs de naissance tels que les apôtres et tous ceux qui pouvaient être allégués comme prouvant que le Judaïsme avait cru au Christianisme[1]. » — 2e Les chrétiens d'origine païenne et ceux d'origine juive qu'Ignace pouvait proposer comme modèles, célébraient également le dimanche comme jour de la résurrection de Christ. — 3° L'observation spirituelle du dimanche pouvait être envisagée comme le résumé de toute la vie chrétienne, et l'observation du sabbat, comme résumant toute la vie judaïque. — 4° Le sabbat et le dimanche étaient ainsi de nature à être opposés l'un à l'autre, mais non sans être profondément liés, ne fût-ce que comme solennisant tous les deux un des jours de la semaine. — 5° Sous ce rapport, le dimanche apparaissait déjà comme étant dans l'Eglise chrétienne la continuation et la transformation du sabbat mosaïque. — 6° Le dimanche était alors désigné, ainsi qu'il l'est dans l'Apocalypse, comme le Jour du Seigneur, c'est-à-dire le Jour du Seigneur Jésus, le jour dominical, le dimanche, et même il pouvait l'être tout simplement comme : *le dominical*, le mot : jour étant supprimé sans inconvénient, tellement l'institution était déjà connue et familière (voir *Gesch. d. Sonnt.* p. 58, note 14).

Il est fort instructif de connaître le texte correspondant de la longue Recension, dont les interpolations manifestes remontent au 4e siècle[2]. « Si donc ceux qui se mouvaient dans les

[1] *Ig. von Ant.*, p. 355.— *Magn.* c. 10 : *ὁ γαρ Χριστιανισμός οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμόν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμός εἰς Χριστιανισμόν..*

[2] De 360 à 380, dit Zahn, p. VI ; *Ig. von Ant.*, p. 144. — Harnack se rattache en général à la démonstration de Zahn, mais il la modifie en admettant 1° que l'interpolateur de la *Didachè* est le même que celui des lettres d'Ignace, comme Usher le pensait déjà; 2° qu'il faut placer les falsifications de 340 à 380 et le plus près possible de 340-343. Voir *Prolégom. de la Didachè*, surtout p. 244, 246, 265.

vieilles Ecritures sont arrivés à la nouveauté de l'espérance en recevant Christ (comme le Seigneur l'a enseigné, disant : « Si vous croyiez à Moïse, vous croiriez aussi en moi... »), comment pourrions-nous vivre sans Lui ? Lui, dont les prophètes étaient les serviteurs, le voyant d'avance en esprit, l'attendaient comme leur docteur, espéraient en lui comme en leur Seigneur et Sauveur, disant : « Il viendra lui-même et nous sauvera. » Nous ne devons donc pas observer le sabbat judaïquement et en jouissant d'être oisifs (car les Ecritures disent : « Celui qui ne travaille pas ne doit pas manger, » et aussi : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton visage »). Mais que chacun de vous observe le sabbat spirituellement, jouissant de la méditation de la Loi, non du repos corporel. Qu'il admire l'œuvre de Dieu sans manger des aliments de la veille, boire tiède, marcher à pas comptés, trouver du plaisir à la danse et à des claquements de mains dépourvus de sens ! Et après avoir observé le sabbat, que tout ami de Christ célèbre le dimanche, le jour de la Résurrection, le jour royal supérieur à tous les autres jours[1], celui dont le prophète disait, en l'attendant : « A la fin, pour le 8e jour[2], » celui dans lequel notre vie a surgi et la mort a été vaincue par Jésus-Christ... ! »

Il y a donc une véritable contradiction entre le texte authentique d'Ignace et le texte interpolé. Tandis qu'Ignace dit simplement : nous n'observons pas le sabbat, l'interpolateur prétend qu'il faut l'observer, outre le dimanche, mais spiri-

[1] *Μηκέτι οὖν σαββατίζωμεν ἰουδαϊκῶς καὶ ἀργείαις χαίροντες... σαββατίζετω πνευματικῶς... Καὶ μετά τό σαββατίσαι ἑορταζέτω πᾶς φιλόχριστος τὴν κυριακὴν, τὴν ἀναστάσιμον, τὴν βασίλιδα, τὴν ὑπατον πασῶν τῶν ἡμερῶν.*

[2] *Ἐις τό τέλος ὑπέρ τῆς ὀγδόης.* L'interpolateur suit les Septante, qui traduisent ainsi l'inscription du Ps. 6 : *Ἐις τό τέλος ὑπὲρ τῆς ὀγδόης, ψαλμός τῷ Δαυίδ* (ou mieux, semble-t-il : ..*τέλος ἐν ὑμνοις ὑπέρ*.. Voir l'édition de Breitinger, Zurich 1730). Segond : Au chef des chantres. Avec instruments à cordes. Sur la harpe à 8 cordes. Psaume de David. — Lausanne : Au chef de musique, Avec instruments à cordes, sur le *Scheminith*... — Moll (*Bibelw.* de Lange) : Dem Vorsteher, mit Saitenspiel; nach der achten... — *Bibelw.* de Bunsen : .. nach der Octave (wörtl. nach der achten)... « L'inscription des Ps. 6 et 12 : *al-haschemînîth*, dit Moll (p. 26), ne peut pas signifier, comme le voudrait l'opinion générale, que le chant doive être accompagné par un instrument à 8 cordes. Philologiquement,

tuellement et non judaïquement. Nous savons en effet que plus tard une certaine célébration du sabbat devait s'associer dans l'Eglise à la solennisation du Jour du Seigneur[1].

§ 3. Epître dite de Barnabas.

« Cette épître, dont l'authenticité paraît n'avoir jamais été suspectée dans l'ancienne église grecque, était déjà à la fin du 2d siècle en grand honneur à Alexandrie, comme le prouvent les citations qu'en fait Clément. Il résulte aussi des œuvres d'Origène, des *Constitutions apostoliques*, du *Codex sinaïticus*, que plus tard elle était encore considérée comme appartenant pour le moins aux œuvres deutéro-canoniques. Mais déjà Eusèbe fait des objections ; l'épître disparaît peu à peu de l'Appendice du Nouveau Testament, ou plutôt cet Appendice disparaît avec elle. En Occident, on ne lui a jamais attribué une importance canonique, et lorsqu'on traite de « l'apôtre Barnabas, » elle n'est pas même mentionnée.... On peut dire qu'aujourd'hui elle est généralement reconnue comme n'étant pas de Barnabas[2]. » — Elle est « d'ailleurs anonyme et ne contient pas le plus léger indice indirect, qui pourrait autoriser une conjecture sur son auteur[3]. » — En tous cas, elle est fort ancienne, assez originale à cause de son paulinisme tranchant

il ne peut s'agir que du 8e élément d'une série, aussi est-on plutôt porté à voir ici une allusion à une tonalité. En tenant compte de 1 Chron. 15 : 21, il semble qu'il faut penser, avec Gesenius, Delitzsch et d'autres, à l'octave de basse. Cette interprétation est confirmée par l'accent des deux Psaumes et par l'expression opposée : *al-alamoth*, qui dans Ps. 46 : 1. désigne, d'après 1 Chron. 15 : 20, le soprano, la voix de femme. » — Evidemment il ne saurait être question du dimanche dans cette inscription du Ps. 6, mais nous verrons bientôt que dans l'Eglise chrétienne ce jour fut de bonne heure appelé le 8e.

[1] Voir dans l'édition de Zahn, p. 202 note. Il est dit dans l'épître interpolée aux Philippiens, ch. 13, que si quelqu'un jeûne le dimanche ou le sabbat, sauf le seul sabbat de la Pâque, c'est un meurtrier de Christ, et dans celle aux Tralliens, ch. 9, que le vendredi se rapporte à la passion du Seigneur ; le sabbat, à sa sépulture ; le dimanche, à sa résurrection.

[2] Harnack, *Real-Encykl.*[2] II, p. 103.

[3] Reuss, *Littérat. chrét. au siècle apost.*[1]. II, p. 557.

et superficiel, de son antijudaïsme excentrique, et elle est un précieux témoin du temps où vivait son auteur.

Reuss la considère comme incontestablement du 1er siècle[1]. Weizsäcker et Cunningham la rattachent au temps de Vespasien (69-79), et Funk serait disposé à le faire; il estime en tout cas que l'épître est de la fin du siècle (p. V...). Wieseler, Riggenbach opinent pour le temps de Domitien (81-96); Hilgenfeld, Ewald, Pfleiderer, pour celui de Nerva (96-98); mais la plupart des critiques de l'époque actuelle, en particulier Donaldson, Hausrath, Hefele, Hase, Keim, Lipsius, Schürer, Tischendorf, Zahn, Harnack, Chastel, pour le commencement du règne d'Adrien (117-138), c'est-à-dire vers 119[2]. Backouse la met entre 99 et 103; Charteris, en 119 ou 120; de Pressensé, entre 120 et 125[3].

Le seul passage de l'épître que nous ayons à signaler est la fin du ch. 15. L'auteur y conclut de Ps. XC, 4 et Gen. II, 2 que Dieu consommera l'œuvre de sa création dans un intervalle de 6000 ans. Alors reviendra son Fils pour mettre un terme à l'iniquité et se reposer un 7e jour, qui sera un 7e millénaire. Mais, si, d'après les déclarations scripturaires, le sabbat hebdomadaire doit être sanctifié par des mains et un cœur purs, il ne pouvait pas l'être par les Juifs et il ne pourra même l'être par les chrétiens que lorsque, n'étant plus dans le temps de l'iniquité, ils auront été sanctifiés dans la vie à venir. Aussi Dieu a-t-il fini par déclarer aux Juifs (Es. I, 13) qu'il ne pouvait supporter leurs néoménies et leurs sabbats. « Voyez, continue l'auteur, ce qu'il dit : « Ce ne sont pas les sabbats actuels » qui me sont agréables, mais celui que j'ai fait et que je fais, » dans lequel, après avoir fait reposer toutes choses, je ferai le » commencement d'un 8e jour, » c'est-à-dire le commencement d'un autre monde. Aussi le 8e jour est-il pour nous un jour de

[1] *Gesch. d. heil. Schriften des N. T.*², p. 223.

[2] Voir *Barnabae Epist.*, par Gebhardt et Harnack, 1878, p. LXVIII... Harnack, dans les *Prolég.* de son édition de la *Didachè* (p. 85, note), laisse le champ libre pour la rédaction de l'Epître entre 96 et 125.

[3] *L'Eglise primit.*, p. 515. Cp. p. 58. — *Canonicity*, p. CXVI. Cp. p. III, IV. — *Siècle apost.* 1889, II, p. 494, note.

réjouissance, et c'est en ce jour que Christ est ressuscité des morts et, après s'être montré, s'est élevé dans les cieux[1]. »

Dans le chap. suivant, l'auteur donne de nouveaux développements sur le 8e millénaire, dans lequel sera construit le Temple spirituel, lorsque Dieu habitera véritablement en nous. Mais nous n'avons pas à étudier davantage l'eschatologie de l'épître, qui relève évidemment de la théologie juive[2]. Nous

[1] *Διό καὶ ἀγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς ἐυφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθείς ἀνέβη εἰς οὐρανούς.*

[2] Harnack, dans son édition de l'Epître, cite, à cette occasion, comme termes de comparaison *Hénoch* XVI, 12 (« Et alors viendra une nouvelle semaine, celle de la justice ») — et *IV Esdras* c. 7, où il est dit v. 30 : « Et le monde sera réduit au silence ancien pendant 7 jours comme dans les jugements précédents (ou : dans le 1er commencement), de sorte que personne ne reste. 31) Mais après les 7 jours, il arrivera que le siècle qui est encore endormi, sera réveillé, et que ce qui est corrompu, mourra. 32) Alors la terre rendra les choses qui dorment en elle... 33) Et le Très-Haut apparaîtra sur le siège du jugement.. 34) La justice seule demeurera. » (Traduction de la *Bible de Paris* 1850).

D'après Dillmann (*Real-Encykl.*², art. Pseudepigraphen des A. T.), les c. 1-36, 72-105 du livre d'Hénoch seraient du temps de Jean Hyrcan (135-107 av. J.-C.), sauf c. 93, 91 : 12.., où se trouveraient tout au moins des interpolations du rédacteur du livre actuel ; les c. 37-71 seraient de l'époque de la décadence des Hasmonéens, mais antérieurs à 64 ans av. J.-C., sauf les fragments relatifs à Noé, qui seraient d'une origine postérieure, toutefois plus anciens que IV Esdras. — Quant à celui-ci, il serait aussi une œuvre juive, mais provenant du dernier quart du 1er siècle de notre ère.

L'Apocalypse n'est pas le seul livre du Nouveau Testament, où l'on puisse trouver des idées analogues à celles de Barnabas et de la théologie juive sur la semaine historique du monde (voir *Revue de théol. et de philos.* p. 475..). Quelques v. d'Hébr. 4 sont fort précis à cet égard, surtout le v. 9 : « Il y a donc un repos de sabbat (*σαββατισμός*) réservé au peuple de Dieu. 10) Car celui qui entre dans le repos de Dieu se repose de ses œuvres, comme Dieu s'est reposé des siennes » (au 7e jour de la semaine créatrice. Voir v. 4). Le v. 10 a un rapport frappant et souvent signalé avec Apoc. 14 : 13. *In tempore tunc sabbata multa*, dit Bengel; *sed tum erit sabbatismus, agitatio quietis una, perfecta, aeterna. Verbale emphaseos plenissimum.*— Etranger à la version des Septante. *σαββατισμός* est un *apax* dans le Nouveau Testament et ne se retrouve que dans Plutarque (*De superst.* c. 3). Il signifie proprement célébration du sabbat, et Grimm définit ainsi le sens qu'il a dans Héb. 4 : 10 : *beata laborum et miseriarum*

n'avons pas même à suivre de plus près, surtout à apprécier, le raisonnement assez compliqué qui se discerne dans le chap. 14. Ce qu'il nous importe de relever, c'est que l'auteur mentionne incidemment, comme un fait patent, la célébration du dimanche par les chrétiens, qu'il le désigne comme le 8e jour de la semaine, que cette célébration lui apparaît comme étant essentiellement une réjouissance et l'anniversaire hebdomadaire de la résurrection de Jésus.

La dénomination du dimanche comme 8e jour, qu'on trouve d'abord chez Barnabas, revient ensuite fréquemment, en particulier dans Justin Martyr, Clément d'Alexandrie, Augustin[1]. Mais il ne faut pas perdre de vue que ce 8e jour est en même temps et proprement un 1er jour hebdomadaire, comme cela ressort évidemment du maintien fondamental de la semaine de 7 jours et comme les Pères ne manquent pas d'y insister, ainsi bien clairement Justin Martyr et Augustin[2].

Zahn, dans sa *Gesch. des Sonnt.* p. 58, rapproche de la désignation du dimanche comme 8e jour de la semaine juive et

quies, veris Dei cultoribus s. veris Christianis aevo futuro speranda. Bleek dit à propos de ce verset, qu'on trouve aussi dans le Talmud et chez les rabbins le bonheur à venir fréquemment décrit comme une célébration supérieure et continue du sabbat, et le sabbat ordinaire, présenté comme une image et un type de ce bonheur (*Hebräerbrief*, 1868).— De même Tholuk dans son Comment. — On comprend du reste que la donnée de Gen. 1 : 26 sur l'homme créé à l'image de Dieu, jointe aux autres données de Gen. 1 : 3-2 : 3 sur la création de l'univers en 6 jours, le repos du Créateur au 7e et l'institution du sabbat hebdomadaire, devait naturellement conduire à l'idée d'un sabbat suprême pour l'humanité entière, en tant que croyante. Mais, d'après tout ce qui précède, ne semblerait-il pas, chose curieuse ! que dans la théologie rabbinique elle-même ce sabbat humanitaire et final apparaissait tantôt comme un 7e jour et tantôt comme un 8e ?

[1] *Dial. av. Tryph.* c. 24, 41, 138. — *Strom.* V, 107; VI, 138.— *De civit. Dei* XVI, 26; Sermon 141, *De tempore; De peccato orig.* c. 31; *Ep.* CXVIII, *Ad Januarium* (Ed. de Lyon, 1664).

[2] *Dial. av. Tryph.*, c. 41 : *Μία γάρ τῶν σαββάτων, πρώτη μέν οὖσα τῶν πασῶν ἡμερῶν κατά τόν ἀριθμόν, πάλιν τῶν πασῶν ἡμερῶν τῆς κυκλοφορίας ὀγδοή καλεῖται, καὶ πρώτη οὖσα μένει* (Ed. Otto[3]). — *Ep.* CXVIII : *Ita ergo erit octavus qui primus, ut prima vita non tollatur, sed reddatur æterna. Ep.* CXIX : *Dies octavus, qui et primus, quia non aufert illam requiem, sed glorificat.*

chrétienne « la double irrationalité qui faisait donner le nom de *nundinae* au jour initial et au jour final de la semaine romaine de 8 jours, » ainsi que les « huit jours » allemands et la « quinzaine » française. En outre, il constate que déjà l'épître de Barnabas oppose le dimanche comme 8e jour au sabbat comme 7e jour, et qu'elle fait allusion à toutes les prédictions cachées que les Pères prétendaient trouver dans l'Ancien Testament pour le dimanche en tant que 8e jour[1]. Mais Zahn ne parle pas de ce qui nous paraît être la cause profonde de cette désignation.

Au fond, cette cause est la même qui portait déjà la théologie juive à désigner comme 8e millénaire le temps de l'accomplissement du Royaume de Dieu, à savoir le désir et même le besoin logique de caractériser ce nouveau commencement comme étant, non pas absolument nouveau, mais au contraire, dans un sens, une continuation, comme se rattachant étroitement et au 7e millénaire sabbatique et aux 6 premiers millénaires.

La désignation du dimanche comme 8e jour, associée, comme elle doit l'être, à celle de 1er jour et si étrange qu'elle puisse d'abord paraître, s'explique ainsi d'une manière intéressante.

La résurrection de Christ eut lieu un 1er jour de la semaine telle qu'elle existait en Israël dès les temps les plus anciens ; et cette coïncidence, certainement voulue par Dieu, se justifie non seulement parce que la résurrection de Christ est le commencement de la nouvelle création, mais aussi parce que le 1er jour de la semaine génésiaque est aussi celui de la création de la lumière et que Jésus, selon une désignation venant de lui-même et fréquente dans le Nouveau Testament, est spirituellement la lumière du monde (Jean VIII, 12 ; IX, 15 ; — I, 4, 5, etc.). Toutefois la création opérée et inaugurée par Jésus n'est pas une création absolument nouvelle : c'est proprement une résurrection et, dans ce sens, un renouvellement, une

[1] En particulier dans l'antique prescription enjoignant de circoncire au 8e jour après la naissance (*Dial. av. Tryph.* c. 41. Augustin : *De civit. Dei* XVI, 26 ; Serm. 141 ; *De peccato orig.* c. 31), — et dans le nombre des membres de la famille de Noé que l'arche renfermait (*Dial. av. Tryph.* c. 138).

suite, une continuation. Aussi le dimanche peut-il être considéré comme un jour qui suit et continue l'antique semaine, comme un 8e jour.

La double désignation du dimanche comme 8e et comme 1er jour désigne donc le dimanche, d'un côté, dans ce qu'il a de nouveau et en vue de l'avenir ; de l'autre, dans sa relation intime avec le passé. Si cette explication n'est pas expressément développée chez les Pères, c'est elle cependant qui rend compte le plus simplement de l'association des deux désignations, et elle est bien en germe soit dans le passage même de l'ép. à Barnabas, soit dans la plupart des autres passages patristiques que nous venons de signaler, et dans le Serm. 141 *De Tempore* d'Augustin, où il est dit : *Sabbato Dominus jacuit in sepulcro ; octavo die, resurgendo, nos renovavit ; nos ergo octavo die circumdedit, resurgendo ; nos in ipso spe vivimus.* —

« Aussi, dit Barnabas, le *8e jour est-il pour nous un jour de réjouissance*, et c'est en ce jour que Christ est ressuscité des morts et, après s'être montré, s'est élevé dans les cieux. » Le dimanche est donc un jour de réjouissance pour les chrétiens, parce qu'il est l'anniversaire hebdomadaire de la résurrection par laquelle Christ est devenu à la fois le début et le gage de l'accomplissement du Royaume de Dieu. Cette réjouissance est ici présentée surtout en vue de l'avenir, comme espérance et espérance certaine. Pour la 1re fois le dimanche apparaît comme un jour de joie, et cette conception est aussi importante à constater qu'elle est naturelle et caractéristique. Elle est du reste dominante et abondamment représentée dans l'église des 1ers siècles, en particulier par Irénée, Justin Martyr, Tertullien, Pierre d'Alexandrie et les *Constitutions apostoliques*[1], comme nous le constaterons de plus en plus.

Quant aux derniers mots de la phrase : « et après s'être montré, s'est élevé dans les cieux, » nous ne saurions en déduire que pour l'auteur l'Ascension aurait eu lieu le même jour que la Résurrection, pas plus que nous ne voyons la même opinion impliquée dans Marc XVI, 19 ; Luc XXIV, 50, 51. S'il fallait interpréter Marc XVI, 19 avec une rigueur formaliste

[1] Voir dans l'éd. Harnack de Barnabas, p. 67 note.

aussi déplacée, il faudrait pareillement d'après le v. 20 faire rentrer dans le même jour de la Résurrection presque tout l'âge apostolique; d'autre part, Luc dit expressément dans Act. I, 3 qu'il y eut un intervalle de 40 jours entre la Résurrection et l'Ascension. — « L'Ascension n'est ici mentionnée, dit Riggenbach[1], que pour accentuer l'idée que Jésus ressuscité n'a plus été soumis à la mort. » Barnabas, dit aussi Funk, *non novam rationem affert, ob quam Christiani diem octavam... agunt, sed exponit, quamobrem eam in laetitiâ agant, sc. quia Christus, postquam a mortuis resurrexit, non amplius mortuus est..., sed in coelum ascendens vivit ad aeternum.* En célébrant cette résurrection, nous la célébrons telle qu'elle a eu lieu, c'est-à-dire comme définitive en principe et suivie de l'Ascension à laquelle elle devait logiquement aboutir. D'une manière analogue, le Jésus ressuscité dont il est question 1 Cor. XV, 45-49, est proprement le Jésus glorifié, ainsi que le constatent Julius Müller et Meyer[2].

En résumé, la théorie de l'épître dite de Barnabas sur le sabbat et le dimanche peut se résumer ainsi : 1° Dieu a institué le sabbat dès l'origine du monde. — 2° A la semaine de jours ainsi constituée correspond dans l'histoire du monde une semaine de millénaires d'années, qui doit avoir aussi son sabbat. — 3° Avant l'arrivée du millénaire sabbatique, l'homme pécheur ne peut célébrer dignement le sabbat, ni même tout simplement le célébrer, fût-il juif ou même chrétien. — 4° Le dimanche, ou 8e jour, correspond au 8e millénaire, qui suivra le millénaire sabbatique et sera celui de l'accomplissement du Royaume de Dieu. — 5° Le chrétien peut célébrer le dimanche, qui n'exige pas pour sa célébration la même sainteté que le sabbat et qui doit être un jour de réjouissance annonçant le 8e millénaire. — 6° Le chrétien, parvenu à ce millénaire, sera en état de célébrer le sabbat hebdomadaire.

[1] *Der sogenannte Brief des Barnabas*, Basel 1873. J. G. Müller (*Erklärung des Barnabasbr.* 1869) et Wieseler (*Jahrb. f. deut. Theol.* 1870, p. 606..) sont aussi du même avis. D'après l'éd. de Harnack, p. 68.

[2] *Lehre von der Sünde* [3] II, p. 405.— Comment. de 1 Cor., p. 464.., de l'Ev. selon S. Luc, p. 615. — Voir aussi *Rev. de th. et de phil.*, p. 376, et *Résurrection de Jésus-Christ*, p. 326.

Cette théorie est étrange et ses fondements ne sont guère solides; mais elle n'en atteste pas moins la célébration du dimanche au temps de l'auteur de l'Epître, c'est-à-dire à la fin du 1er siècle ou au commencement du 2d.

§ 4. — La Didachè.

On sait qu'en 1883 a été publiée pour la première fois par le métropolitain Bryennius, de Nicomédie, une œuvre ecclésiastique fort ancienne, connue jusqu'alors seulement par des allusions et intitulée : *Enseignement* (Didachè) *des douze apôtres*, avec ce sous-titre : *Enseignement du Seigneur aux Gentils par le moyen des 12 apôtres*[1], d'où le nom abrégé de *Didachè*, qui lui a été donné.

De Muralt en a donné une traduction dans la *Revue de th. et de ph.* de 1884. La même année, une excellente édition du texte, avec traduction allemande, notes abondantes et riches Prolégomènes, a été publiée par Harnack.

Les opinions sont encore très partagées sur la date de l'ouvrage. Bryennius pense qu'il a été écrit entre 140 et 160 ; Hilgenfeld et Bonet-Maury, dans la 2de moitié du 2d siècle ; « Lighfoot, dit le quaker Backouse (p. 219), la plupart des critiques anglais et un certain nombre de critiques allemands, entre 80 et 100. » Backouse le met peu après 99, entre l'Epître de Clément-Romain, le *Pasteur* d'Hermas, l'Ep. à Barnabas, d'un côté, et, de l'autre, la lettre de Pline, qu'il estime être de 103 (p. 516). Paul Sabatier croit l'ouvrage de l'an 70 ; de Pressensé, de la fin du siècle (*Siècle apost.*[3] II p. 507...). De Muralt le rapporte à la 1re moitié du 2d siècle. Harnack le place entre 120 et 165 et, si l'on maintient la date attribuée encore par la plupart des savants à la rédaction du *Pasteur* d'Hermas, entre 140 et 165 (p. 167). Il le regarde comme postérieur à l'Ep. de Barnabas, tandis que Funk, Zahn et de Pressensé sont, comme Backouse, d'un avis opposé[2].

[1] *Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν.*

[2] Funk, *Die doctrina apostolorum*, in der *Tub. Theol. Quartalschrift* 1884. Zahn, *die Lehre der 12 Ap.*, in *Forschungen zur Gesch. des Neutest.*

Le corps de la Didachè se divise en 2 parties. L'une, morale, se rapporte aux grands devoirs de l'amour de Dieu et du prochain (ch. I-VI). L'autre, ecclésiastique, concerne le baptême, les jeûnes, la prière quotidienne, les prières de la cène (ch. VII-X); les devoirs à l'égard de ceux qui enseignent la Parole de Dieu, et des frères itinérants (ch. XI-XIII); la conduite à tenir au sein de chaque communauté : célébration dominicale de la cène, devoirs à l'égard des supérieurs de la communauté, discipline et paix fraternelle (ch. XIV et XV). C'est le ch. XIV relatif à la célébration dominicale de la cène, qui doit surtout attirer notre attention, et le voici traduit littéralement :

« 1° Le dimanche du Seigneur, vous étant assemblés, rompez le pain et rendez grâces, après avoir confessé vos fautes, afin que votre sacrifice soit pur. 2° Mais que tout homme qui a un differend avec son compagnon, ne s'adjoigne pas à vous avant qu'ils soient réconciliés, de peur que votre sacrifice ne soit profané ! 3° Car voici la propre parole du Seigneur : « En tout lieu et en tout temps, il faut m'offrir un sacrifice pur; car je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations[1]. »

Les premiers mots du chapitre sont déjà fort intéressants. D'abord on y voit, comme dans Ignace, le mot κυριακή originairement un adjectif, devenu un substantif pour désigner le dimanche. Ici encore l'auteur juge superflu d'ajouter ἡμέρα. En outre, il y a κατὰ κυριακὴν Κυρίου, c'est-à-dire, ainsi que nous avons traduit, le dimanche du Seigneur. Pléonasme, dit simplement Harnack; oui, mais très significatif, et encore plus saillant

Kanons, III Th. 1884 (Ed. de Harnack, p. 287). — Zahn assigne à l'Ep. de Barnabas la même époque que Harnack, et Funk la fait remonter jusqu'à la fin du 1er siècle (*Opera patr. apost.*, p. IV-VI).

[1] *Κατὰ κυριακὴν δὲ Κυρίου.* J'ai traduit littéralement, comme Bonet-Maury, dont la traduction a été reproduite par le traducteur de Backouse. — *Θυσία.* De Muralt : offrande. J'ai traduit littéralement comme Harnack et Bonet-Maury, quoique le sens soit bien celui d'offrande. — 2) *Μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ.* — 3) *Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ Κυρίου.* De Muralt : Car voici (le sacrifice) dont a parlé le Seigneur. J'ai traduit comme Bonet-Maury et Harnack, mais non sans hésitation. — La citation est de Malachie 1 : 11-14, et la traduction n'est pas tout à fait exacte.

en grec qu'en français, car les mots κυριακός et Κύριος sont de la même langue et de la même racine, tandis que les racines du mot dimanche et le mot Seigneur appartiennent à des langues différentes, dont l'une morte et l'autre vivante. Ne dirait-on pas que le mot κυριακή, avec le sens de Jour du Seigneur, était déjà devenu tellement courant que l'auteur éprouvait le besoin d'en rappeler la racine pour accentuer l'idée du Seigneur dans la signification de ce mot ?

Evidemment l'auteur ne se proposait point d'énumérer dans ce petit chapitre tout ce qu'il aurait pu dire sur la célébration du dimanche. On ne saurait donc rien conclure de son silence à l'égard des chants en l'honneur de Christ, dont il est parlé dans la lettre de Pline, ou de la lecture des Saintes-Ecritures, mentionnée dans l'*Apologie* de Justin et ailleurs. L'auteur ne parle du dimanche que pour faire une recommandation au sujet de la communion qui y était célébrée, et cette recommandation est de la plus haute importance : elle est toute morale, toute spirituelle, s'inspirant même de Math. 5 : 24, comme le remarque Harnack. Ce qui cependant ressort bien du chapitre, c'est que le dimanche était un jour de communion et même le jour par excellence de la communion. Mais on ne saurait guère aller plus loin sur ce point. Il y avait alors vraisemblablement une grande variété entre les Eglises pour l'époque de la célébration de la cène, comme on peut en juger par ce qui se passait encore du temps d'Augustin. Après avoir parlé du baptême, de la cène, des fêtes commémoratives de la Passion, de la Résurrection, de l'Ascension, et de la Pentecôte, comme étant célébrées partout, il écrit à Januarius (*Ep.* 118) : « Mais à d'autres égards, il y a variété d'usages suivant les localités et les régions. Ainsi les uns jeûnent au jour du sabbat et les autres, non ; les uns communient chaque jour au corps et au sang du Seigneur et les autres, à certains jours déterminés. Ici aucun jour n'est laissé sans offrande (*quo non offeratur*) ; là, c'est seulement le sabbat et le dimanche; ailleurs, seulement le dimanche. A tous ces égards et à d'autres, il y a liberté et, sous ce rapport, la meilleure règle pour le chrétien sérieux et prudent est d'agir comme l'Eglise dans laquelle il se trouve. »

La haute spiritualité morale de l'exhortation de la Didachè ressort vivement si l'on compare cette exhortation à ce qu'elle est devenue au 4e siècle dans le texte des *Constitutions apostoliques*. On a reconnu en effet que leur 7e livre avait été rédigé entre 340 et 380, c'est-à-dire à l'époque, ou à peu près, de la grande Recension apocryphe des Epîtres d'Ignace[1]. « L'ancien auteur, dit Harnack, avait surtout fait deux recommandations : 1° qu'il y eût une confession des péchés avant chaque célébration de l'eucharistie : 2° que personne ne communiât sans s'être réconcilié avec son frère, afin que le sacrifice offert à Dieu fût pur. L'auteur des *Constitutions* a laissé de côté ces recommandations, transformé la confession des péchés en une prière d'actions de grâces pour les bienfaits de Dieu et rapporté exclusivement le sacrifice au sacrement, qui par l'action de grâces devient un sacrifice pur. Le culte était donc devenu si extérieur que le reviseur voulait épargner à ses lecteurs la *vieillerie* des conditions morales, sans lesquelles le culte ne saurait plaire à Dieu[2] ! » —

Deux lignes de la Didachè réclament en 2d lieu notre attention, bien qu'indirectement. C'est le commencement du ch. VIII : « Que vos jeûnes ne coïncident pas avec ceux des hypocrites, car ils jeûnent le lundi et le jeudi (δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ) ! Vous, jeûnez le mercredi et le vendredi (τετράδα καὶ παρασκευήν) ! » — « C'est ainsi, dit Harnack, que la Didachè nous fournit le 1er témoignage certain sur les jeûnes du mercredi et du vendredi, et en même temps, si l'on tient compte aussi du ch. XIV, le plus ancien témoignage sur l'organisation ecclésiastique de la semaine. Il est d'autant plus surprenant et plus remarquable qu'il ne soit pas encore question dans cet écrit des jeûnes du samedi, des grands jeûnes, de la Pentecôte et de la Pâque, et qu'ainsi l'organisation ecclésiastique de l'année n'apparaisse

[1] Voir p. 535, note 2; Harnack, éd. de la Didachè, p. 170..

[2] P. 177. Voici du reste le texte même du c. 30 des *Constitutions : Τὴν ἀναστάσιμον τοῦ Κυρίου ἡμέραν, τὴν κυριακὴν φαμέν, συνέρχεσθε ἀδιαλείπτως, εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ καὶ ἐξομολογούμενοι ἐφ' οἷς εὐηργέτησεν ἡμᾶς ὁ Θεός διά Χριστοῦ, ῥυσάμενος ἀγνοίας, πλάνης, δεσμῶν· ὅπως ἄμεμπτος ἡ θυσία ὑμῶν ἡ καὶ εὐανάφορος Θεῷ, τῷ εἰποντι περί τῆς οἰκουμενῆς αὐτοῦ ἐκκλησίας ὅτι·..*

pas encore. Mais, tandis que les Pères fondent régulièrement les jeûnes du mercredi et du vendredi sur les souvenirs de la Passion, l'auteur de la Didachè se borne à opposer ces jours aux jours de jeûne des Juifs, et à faire sentir la convenance pour les chrétiens d'en avoir d'autres en propre. »

Les hypocrites dont parle la Didachè, sont bien les Pharisiens ou en général les Juifs, alors sous leur influence toujours plus exclusive. Cp. Math. VI, 16. On sait d'ailleurs que leurs deux jours de jeûne hebdomadaires (Luc XVIII, 12) étaient le lundi et le jeudi.

Les deux jours de jeûne chrétiens furent assez tôt désignés comme *dies stationum*, c'est-à-dire jours de faction ou de garde. L'expression *statio* employée dans ce sens militaire apparaît déjà dans le *Pasteur* d'Hermas[1], et Tertullien, qui, comme

[1] *Sim.* V c. 1 : Jejunans et sedens in monte quodam et Domino gratias agens.., video pastorem sedentem juxta me et dicentem : Quid tam manè hùc venisti ? — Quia, inquam, Domine, *stationem habeo* (στατίωνα ἔχω).—2) Quid est, inquit, statio ? — Jejuno, inquam, Domine. — *Jejunium* autem, quid est quod jejunatis ? — Sicuti solebam (ὡς εἰώθειν).., sic jejuno. — 3) Nescitis jejunare Domino.. ego te docebo, quid sit *jejunium plenum et acceptum Domino*... — 5) *Nihil male agas in vitâ tuâ et servi Domino in mundo corde* (Traduction de Funk).— Ce pasteur ou berger (*Vis.* V, 1) est l'ange de la pénitence (*Vis.* V, 7), qui explique à Hermas plusieurs visions et à la sollicitude duquel il a été confié par le Seigneur (*Sim.* X, 1; *Vis.* V, 1). — Le mot στατίων est un mot emprunté aux Romains, parmi lesquels vivait Hermas. — D'après Harnack et Funk, la question : *Quid est statio ?* implique que les jours de station n'étaient pas institués depuis longtemps lors de la rédaction du livre, ou que le nom de *station* n'était pas encore connu de tous, surtout des Grecs. Selon Harnack, dans son Ed. de la Didachè (p. 25 note), Hermas ne devait pas encore connaître les jeûnes du mercredi et du vendredi. — Il y a encore une grande divergence d'opinions sur l'auteur du livre et sur son époque. Gebhardt et Harnack, Uhlhorn, Funk, de Pressensé, s'appuyant sur une donnée du Canon de Muratori, pensent qu'Hermas a été le frère de l'évêque de Rome, Pie I, dont l'épiscopat eut lieu de 139 à 154 ou de 141 à 156. D'autres, par contre, tels que Caspari et Zahn, voient dans le Clément dont il est parlé *Vis.* II, 4, 3, le Clément de Rome, dont nous possédons une épître aux Corinthiens généralement reconnue comme datant de 93 à 97, (voir l'éd. de l'Epître par Harnack, p. LIX..; Funk, *Opera patr. apost.* p. XXIII), et font d'Hermas un contemporain de ce Clément (voir l'art. de Uhlhorn sur Hermas, dans *Real.-Encykl.*[2]; Funk, p. CXIV..). Selon

Montaniste, donnait une grande importance à ces jours et en parle à pluiseurs reprises, dit positivement : *Statio de militari nomen accipit ; nam et militia Christi sumus* (*De orat. c.* 14 *al.* 19 [1]).

Clément d'Alexandrie dit du vrai gnostique qu'il « connaît les mystères des jours de jeûne du mercredi et du vendredi » (*Strom.* VII § 75). Origène a dit de même (*Hom. sur le Lévit.*) : « Nous jeûnons solennellement le mercredi et le vendredi de chaque semaine. » Socrate (*Hist. ecclés.* VI c. 21) rapporte que depuis longtemps ces jours étaient aussi des jours d'assemblée religieuse à Alexandrie : on y lisait et expliquait les Ecritures, mais sans y célébrer de sacrement. Il y avait aussi en Syrie des assemblées religieuses ces deux jours [2]. Au commencement du 4e siècle, Pierre d'Alexandrie [3] s'en réfère expressément pour la célébration de ces deux jours de jeûne à la tradition. Et plus avant dans ce même siècle : « Qui ne convient dans toutes les régions de la terre habitée, dit Epiphane (*Haeres* c. 75, 6), que

Zahn. l'ép. de Clément de Rome a été écrite vers 97, et le *Pasteur* d'Hermas, au plus 2 ou 3 ans après (*Ign. von Ant.*, p. 313, 616, etc.).

[1] Harnack indique, outre *De orat.* 14, comme passages de Tertullien relatifs aux jours de station, *Ad uxor.* II, 4, *De fugâ* 1. *De coronâ*, II, *De jejunio*, 2, 10. 13, 14. Mais, d'après Zahn (*Gesch. des Sonnt.*, p. 62 note), il ne faudrait pas les mettre tous sur le même rang. Les jeûnes du mercredi et du vendredi étaient répandus déjà à la fin du 2d siècle : Clément, *Strom.* VII § 75 ; Tert., *De jejun.* 2, 10, 14. Mais si, d'après ces derniers passages de Tertullien, les catholiques de l'Occident ne voulaient pas encore admettre cet usage comme obligatoire, il semblerait, qu'à l'époque assez antérieure de la composition de *De orat.* 14, la coutume n'existait pas encore dans l'horizon de Tertullien. Les jours de station, dont il était alors question (voir aussi c. 18, *al.* 23 ; *Ad uxor.* II 4), étaient des jours de jeûne ou plutôt de demi-jeûne, que chacun choisissait d'après ses besoins et à son gré, de même que chez Hermas (*Sim.* V, 1). Ils pouvaient coïncider avec la célébration de la Cène, c'est-à-dire, à cette époque, avec le dimanche. Quant aux jours de jeûne complet (*jejunia*), ils avaient aussi un caractère privé, sauf celui de la fête de Pâques. La coutume doit donc s'être précisée et affermie très rapidement... »

[2] D'après la traduction syriaque de la *Doctr. apost.*, publiée par Cureton (*Gesch. d. Sonnt.*, p. 63).

[3] Canon 15, extrait d'un livre sur la Pâque. Routh, *Reliquiae antiquitatis sacrae*, t. IV, p. 45.

dans l'Eglise le jeûne est ordonné le mercredi et le vendredi? »

En fait, les deux jours de jeûne ont toujours été gardés par l'Eglise grecque, et l'Eglise romaine n'a renoncé qu'au jeûne du mercredi[1].

Mais pourquoi ces deux jours de jeûne? Parce que l'un est l'anniversaire hebdomadaire de la trahison de Judas ou de la séance du sanhédrin dans laquelle fut décidée l'arrestation du Seigneur, et l'autre, celui de la crucifixion[2]. Si cette explication est vaguement donnée dans Tertullien quand il dit des catholiques (*De jejun* 2) : *Certe in evangelio illos dies jejuniis determinatos putant in quibus ablatus est sponsus, et hos esse jam solos legitimos Christianorum, abolitis legalibus et propheticis vetustatibus*, elle se trouve très explicitement dans Pierre d'Alexandrie, les *Constitutions apostoliques* et Augustin[3].

La célébration de ces deux jours était donc intimement liée à celle du dimanche, comme jour anniversaire de la Résurrection. Aussi Clément d'Alexandrie pouvait-il (*Strom.* VII § 75 et 76) passer immédiatement de leur observation à celle du dimanche. La liaison des deux jours avec celui-ci est encore plus étroite dans le passage de Pierre d'Alexandrie, auquel nous venons de faire une double allusion. Après avoir parlé du mercredi et du vendredi, il dit : « Quant au dimanche, nous le célébrons comme jour d'allégresse, à cause de Celui qui a ressuscité Christ en ce jour, dans lequel nous ne devons pas même plier le genou, selon ce qui nous a été transmis[4]. » Ici et là il s'agissait du même Rédempteur, de la même œuvre rédemptrice, — et, en parfaite harmonie avec les événements commémorés, ici le jeûne était commandé, là, interdit. La célébration religieuse

[1] *Real-Encykl.*[1] XV, p. 10; IV, p. 336-338.

[2] *Ibid.* IV, p. 335; Zahn, *Gesch. d. Sonnt.*, p. 22, 62.. Voir Mat. 26 : 1-16, Marc 14 : 1-11, Luc 22 : 1-6

[3] *Τὴν μὲν τετράδα*, dit Pierre d'Alexandrie (Routh IV, p. 45), *διά το γενόμενον συμβοῦλιον ὑπό τῶν Ἰουδαίων ἐπὶ τῇ προδοσίᾳ τοῦ Κυρίου, τήν δέ παρασκευήν.. διά τὸ πεπονθέναι αὐτόν ὑπέρ ἡμῶν.* — *Constit. apost.* V, c., 15; VII, c. 23 (édition Lagarde, p. 145; p. 207). — Augustin, *Ep*, 86 *Ad Casulanum*.

[4] *Τὴν γάρ Κυριακήν χαρμοσύνης ἡμέραν ἄγομεν, διά τὸν ἀναστάντα ἐν αὐτῇ, ἐν ᾗ οὐδέ γόνατα κλίνειν παρειλήφαμεν.*

du mercredi et du vendredi est donc bien une preuve indirecte de la célébration du dimanche au 2d siècle. Si l'on commémorait par le jeûne les douloureux souvenirs de la Passion, combien plus ne devait-on pas se réjouir à l'anniversaire hebdomadaire de la Résurrection ?

Terminons par une remarque un peu plus générale. « Comme Justin, dit Harnack, l'auteur de la Didachè parle aussi 1° du baptême, 2° de la cène, 3° du culte du dimanche, et à ce sujet il revient sur la cène » (p. 28 note). La succession n'est pas aussi tranchée qu'on pourrait le croire d'après ces lignes, et on peut s'en assurer par l'analyse que nous avons donnée du corps de la Didachè. Il n'en est pas moins vrai que l'ordre dans lequel cet écrit et plus tard, avec une grande netteté, Justin traitent successivement du baptême, de la cène et du dimanche, est significatif. Il nous paraît, d'un côté, faire ressoritr l'importance attachée au dimanche, puisqu'il était ainsi associé aux deux sacrements et, de l'autre, prouver qu'alors on avait déjà quelque sentiment de l'union intime de ces trois institutions du Seigneur, comme autant de moyens de grâce confiés à l'Eglise.

§ 5. — Justin Martyr.

Nous arrivons à la description, justement célèbre, du culte chrétien faite par Justin dans sa *1re Apologie*. Né vers la fin du 1er siècle ou au commencement du 2d [1], il est mort entre 161 et 168 [2]. La plus ancienne et la plus considérable de ses deux *Apologies* fut adressée à l'empereur Antonin-le-pieux vers le milieu du 2d siècle [3].

[1] Ainsi Semisch, *Real-Encykl.*[1] VII, p. 179. Aubé dit (p. 310) que les critiques hésitent entre 89 et 103, et qu'il inclinerait à se rapprocher de 103, date admise par Chastel (I, p. 222) et par de Pressensé (*2e série* I, p. 192). Selon Charteris (p. LIV), Justin aurait été, selon toute probabilité, contemporain de S. Jean et d'Irénée.

[2] Semisch, p. 182. D'après Aubé (p. 345.., 352, 456), le martyre de Justin aurait eu lieu en 163. Backouse (p. 56, 516) inclinerait pour 165 ; Chastel, de Pressensé, selon la *Chronique pascale*, pour 166 (*Encycl. des sc. relig.* VII, p. 578). Charteris parle de 148 (p. CXVIII).

[3] Semisch (p. 185), entre 138 et 139. D'après Charteris (p. LIV), entre

Après avoir parlé du baptême et de la cène (ch. LXI-LXVI), Justin dit au ch. LXVII : « Et au jour appelé *Jour du soleil*, tous les chrétiens qui habitent les villes ou les campagnes se rassemblent en un même lieu. Il est fait lecture des *écrits des apôtres* (τά ἀπομνημονεύματα τῶν ἀπ.) ou de ceux des prophètes, suivant que le temps le permet. Puis, lorsque le lecteur a fini, le président prend la parole pour exhorter et appeler à imiter les belles choses qui ont été lues. Ensuite nous nous levons tous ensemble et nous adressons des prières. Du pain, du vin et de l'eau sont apportés, le président adresse à son tour et le mieux qu'il peut, des prières et des actions de grâces, et le peuple lui répond par l'Amen. L'eucharistie est distribuée, chacun y participe et les diacres la portent aux absents. Les chrétiens qui ont de l'aisance et veulent en faire part, donnent chacun ce qu'il veut; on remet la collecte au président, et c'est par ce moyen qu'il assiste les orphelins, les veuves, ceux qui sont indigents par maladie ou par quelque autre cause, ceux qui sont en prison, les hôtes étrangers; en un mot, il prend soin de tous ceux qui sont dans le besoin. — Le Jour du soleil, nous nous réunissons tous en assemblée, parce que ce fut en un 1er jour hebdomadaire que Dieu, transformant les ténèbres et la matière, fit le monde et qu'en un jour semblable Jésus-Christ, notre Sauveur, est aussi ressuscité des morts; car on l'a crucifié la veille du *Jour de Saturne*, et c'est le lendemain, c'est-à-dire au Jour du soleil, qu'après être apparu à ses apôtres et à ses disciples, il a enseigné les choses que nous vous transmettons, à vous aussi, afin que vous les examiniez. »

Le dimanche, qui nous est apparu dans la lettre de Pline et dans la Didachè comme le jour par excellence de la commu-

139 et 146 (p. LV), probablement en 139. Aubé (p. 316) se borne à dire que la critique hésite entre 138 et 150. Selon Waddington (*Mém. sur la chronologie du rhéteur Aelius Aristide*. p. 264..), la 1re *Apologie* ne peut avoir être adressée qu'entre 138 et 140. Mais cette assertion est contestée. Backouse (p. 515) se déciderait en définitive, d'après l'art. Justin du *Dict. Christ. Biogr.*, pour 148. — Voir Otto, *Justini opera* 3 I. p. LXXVII : il parle d'Ueberweg comme mettant l'*Apologie* entre 138 et 147; Cavadoni, en 140; Hort, en 145 ou plutôt 146; Böhringer, en 147; Keim, entre 155 et 160. — Zahn (*Gesch. d. Sonnt.*, p. 24) la place vers 150.

nion, apparaît bien ici comme le « grand jour du culte public[1]. » La cène y est célébrée le matin, sans l'agape, qui est remplacée en quelque sorte par la collecte. Justin fait ici un tableau remarquablement complet du culte chrétien de son époque et, si le chant y manque, tandis qu'il est si fortement mis en saillie dans la lettre de Pline, il ne s'en suit pas, comme le remarque Otto (p. 185), qu'il fût absent. Ailleurs (ch. XIII), Justin parle de la reconnaissance des chrétiens comme devant se manifester par des prières solennelles et des hymnes, et lui-même avait composé un ouvrage intitulé Ψάλτης, c'est-à-dire Psalmiste.

Si le dimanche n'est pas ici désigné par son nom chrétien, comme il l'est dans l'Apocalypse, Ignace et la Didachè, c'est que Justin s'adressait à des païens. Mais ce grand jour est expressément désigné comme le jour de la Résurrection, le 1er jour hebdomadaire, le lendemain du samedi et le surlendemain du vendredi, c'est-à-dire évidemment le même jour que le κυριακή de l'Apocalypse, d'Ignace et la Didachè, et le 8e jour de l'ép. de Barnabas.

Il importe aussi de remarquer que ce jour est rapproché par Justin, non seulement de la résurrection du Seigneur, mais encore de l'œuvre du 1er jour génésiaque, et de la création entière : il doit donc rappeler, outre cette résurrection, la création de l'univers commémorée par le sabbat.

Un trait de la description de Justin doit être spécialement relevé. Après la lecture des Saintes-Ecritures et l'exhortation du président, et avant la célébration de la cène, il y a des prières de l'assemblée et celle-ci les fait en étant tout entière debout (ἀναστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχάς πέμπομεν). Ces mots nous indiquent déjà une coutume touchante et expressive de l'ancienne Eglise : le dimanche, elle priait debout, ce qui suppose qu'elle ne le faisait pas toujours, et cette attitude était inspirée à la fois par le souvenir de la résurrection du Seigneur et par la conscience de ce qui en était résulté pour les chrétiens eux-mêmes. « Cette coutume, dit Zahn[2], est presque aussi ancienne que la célébration même du dimanche. Elle est attestée par

[1] De Pressensé, *4e série*, p. 274.

[2] *Gesch. d. Sonnt.*, p. 61, note. Voir aussi Routh IV, p. 75.

Justin, quoiqu'il ne fût pas appelé à l'opposer à l'agenouillement qui avait lieu d'autres jours. Irénée, la mentionne aussi, comme venue des temps apostoliques[1]; Tertullien[2] et Pierre

[1] Le passage d'Irénée auquel Zahn fait ici allusion, se trouve dans un petit ouvrage intitulé *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos*, qu'on croyait provenir de Justin et qui était annexé à l'*Expositio fidei de rectâ Confessione, sive de sanctâ consubstantiati Trinitate*, attribuée au même Père. Les deux ouvrages sont maintenant considérés comme n'étant pas de lui (Grabius, *Spicilegium* II, p. 163-165; *Real-Encykl.*[1] VII, p. 185..; *Patrologia graeca* de Migne VI, p. 1203.., 1242..; Otto, *Justini Op.*[3], t. III). — Mais la citation d'Irénée que renferme le passage, est généralement reconnue comme digne de foi, et ce qui la précède est aussi fort intéressant, comme on en jugera. « *Quest.* 115 : Si nous obtenons une plus grande miséricorde de Dieu en le priant à genoux plutôt que debout, pourquoi dans les dimanches et les jours entre Pâques et Pentecôte, ceux qui prient ne fléchissent-ils pas le genou ? *Rép.*: Parce qu'il nous faut toujours nous souvenir et de notre chute dans les péchés et de la grâce de notre Christ, par laquelle nous nous relevons de la chute (*ἐκ τῆς πτώσεως ἀνέστημεν*). Aussi bien notre agenouillement dans les 6 jours est-il le signe de notre chute dans les péchés, et le fait de ne pas nous agenouiller le dimanche, un symbole de la résurrection (*τῆς ἀναστάσεως*), par laquelle la grâce de Christ nous a affranchis des péchés et de la mort, qui en provenait et qui a été elle-même mise à mort. Et cette coutume vient des temps apostoliques (*ἐκ τῶν ἀποστολικῶν δέ χρόνων*), comme le dit le bienheureux Irénée, le martyr et l'évêque de Lyon, dans son *Traité sur la Pâque*. Il y est aussi question de la Pentecôte dans laquelle nous ne fléchissons pas le genou, puisqu'elle équivaut au dimanche pour le motif susmentionné (*ἐπειδή ἰσοδυναμεῖ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς, κατὰ τήν ῥηθεῖσαν περί αὐτῆς αἰτίαν*). »

[2] Zahn indique *De orat.* 18 (*al.* 23), *De coronâ* 3. Dans le 1er passage, sur lequel nous aurons d'ailleurs à revenir, Tertullien, après avoir parlé de quelques chrétiens qui ne s'agenouillaient pas au jour du sabbat, dit ensuite : *Nos vero, sicut accepimus, solo die dominicae resurrectionis non ab isto tantum* (c'est-à-dire la génuflexion), *sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus*. Il dit dans le 2d passage : *Die dominico jejunium nefas ducimus, vel de geniculis adorare. Eâdem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus.* — Jérôme dit de même (*Adv. Luciferianos*): *Nam et multa alia, quae per traditionem in ecclesiâ observantur, auctoritatem sibi scriptae legis usurpaverunt, velut... die dominico et per omnem Pentecosten* (c'est-à-dire entre Pâque et Pentecôte) *nec de geniculis adorare et jejunium solvere;* et ailleurs (d'après les notes d'une édition de Tertullien, Paris 1566 I, p. 731) : *Geniculari in adorando, velut poenitentis est. Qui stans adorat, tanquam jam veniam consecutus, gratiam agit.*

d'Alexandrie[1], comme une tradition reçue. Le concile de Nicée en fit une loi ecclésiastique[2]. Augustin, il est vrai, ne savait pas si elle était observée dans toutes les églises, mais il disait par là même qu'il ne connaissait pas d'exception[3]. »

Dans son *Dialogue avec Tryphon*, Justin polémise longuement sur la non-observation du sabbat par les chrétiens. Il dit en particulier (ch. XII) : « La Nouvelle Loi veut que vous observiez le sabbat continuellement (σαββατίζειν.. διάπαντός) ; mais vous, ne pensant pas au but du commandement, vous croyez avoir de la piété si vous chômez un seul jour.... Ce n'est pas en ces choses que le Seigneur notre Dieu prend plaisir. Si quelqu'un parmi vous est parjure ou voleur, qu'il cesse de l'être ; s'il y a un adultère, qu'il se repente ! Et ainsi il accomplit bien les vrais sabbats agréables à Dieu[4]. » Mais il ne faudrait pas conclure de cette déclaration, ni d'autres analogues sur l'abrogation du sabbat hebdomadaire par l'Evangile, que l'auteur du *Dialogue* ne reconnaisse pas le dimanche. S'il ne lui donne pas son nom chrétien, ce qui se comprend, puisqu'il s'adresse à des Juifs, il désigne à plusieurs reprises le dimanche comme le 8e jour qui est en même temps le 1er, et il en fait même ressortir la solennité supérieure. Après avoir parlé d'Abraham et de la circoncision, il dit (ch. IV) : « Je pourrais vous démontrer que le 8e jour avait (déjà sous l'Ancienne Alliance) quelque chose de plus mystérieux que le 7e, comme Dieu le proclame par ces choses[5]. »

[1] « Lagarde, *Rel. jur. eccles. graec.*, p. 73, 23. »

[2] « Can. 20. Cf. *Constit. apost.* II, 69, éd. Lagarde 90, 14; Epiph., *Exposit. fidei cath.*, 21. » — Voir sur ce Can. 20, Routh IV, p. 75.

[3] Zahn renvoie à *Ep.* 55, 32 *Ad Januar.*. Il doit avoir en vue le passage suivant que nous trouvons dans l'*Ep.* 119 *Ad Januar.* de l'éd. des Œuvres d'Augustin, Lyon, 1674 : *Ut autem stantes in illis diebus* (entre Pâque et Pentecôte) *et omnibus dominicis oremus, utrum ubique servetur, ignoro.* Il est dit un peu auparavant dans la même lettre : *propter hoc et jejunia laxantur et stantes oramus, quod est signum resurrectionis.* D'après Routh IV, p. 75, la coutume de ne pas s'agenouiller le dimanche et les jours de l'ancienne Pentecôte n'est plus observée dans les Eglises latines, mais au 9e siècle elle y était encore prescrite par Raban Maur.

[4] *Καὶ σεσαββάτικε τά τρυφερά καὶ ἀληθινά σάββατα τοῦ Θεοῦ.*

[5] *Ὅτι ἡ ὀγδόη μυστήριον τι εἶχε κηρυσσόμενον διά τούτων ὑπό τοῦ Θεοῦ μᾶλλον τῆς ἑβδόμης.*

Et si, pour éviter une digression, il ne fait pas tout de suite cette démonstration, il reprend sa thèse dans le ch. XLI et dit : « Le commandement de la circoncision, prescrivant de circoncire les enfants absolument le 8e jour, était un type de la vraie circoncision, selon laquelle nous avons été circoncis de l'erreur et de la méchanceté par notre Seigneur Jésus-Christ, qui est ressuscité des morts le 1er jour de la semaine ; ce jour, étant le 1er de tous les autres, est appelé de nouveau le 8e selon le nombre de tous les jours du cycle, et premier qu'il est, il le reste. » Justin aurait pu ajouter, en suivant le propre exemple du divin Maître (Jean VII, 22), que les Juifs eux-mêmes donnaient moins d'importance au sabbat qu'à la circoncision du 8e jour, puisqu'ils circoncisaient même en un jour de sabbat. — Mais ailleurs (ch. CXXXVIII), Justin reprend sa démonstration à un nouveau point de vue. Après avoir fait allusion à Es. LIV, 9, où l'Eternel annonce le salut qu'il enverra à Israël et rappelle la délivrance accordée à Noé lors du déluge, il continue en disant : « Voici ce que Dieu disait par là, c'est que le mystère des hommes sauvés a eu lieu lors du déluge. Car le juste Noé... sa femme, ses trois fils et leurs femmes, étant au nombre de 8, étaient un symbole du jour où notre Christ est apparu ressuscité des morts, le 8e jour quant au nombre, mais en puissance toujours le 1er. Car Christ, étant le premier-né de toute créature, est aussi devenu le commencement d'une nouvelle race, qu'il a régénérée par l'eau, la foi et le bois, qui renferme le mystère de la croix, de même que Noé, porté avec les siens sur les eaux, a été sauvé dans le bois[1]. »

Ces raisonnements de Justin nous font sourire, mais le Père n'en a pas moins comparé le dimanche au sabbat et assigné à celui-là la supériorité sur celui-ci.

[1] *Ὅτι τό μυστήριον τῶν σωζομένων ἀνθρώπων ἐπί τοῦ κατακλυσμοῦ γέγονεν* (Otto : *mysterium hominum salvandorum in diluvio fuisse*)... *σύμβολον εἶχον τῆς ἀριθμῷ μεν ὀγδόης ἡμέρας, ἐν ᾗ ἐφάνη ὁ Χ. ἡμῶν ἀπό νεκρῶν ἀναστάς, δυνάμει δ' ἀεί πρώτης ὑπαρχούσης...*

LA NAISSANCE DU SAUVEUR

PAR

JULES BOVON [1]

Jésus naquit, suivant les calculs les plus probables, en l'an 749 de Rome [2]. Sa descendance davidique est fortement ment attestée par les documents apostoliques. Saint Paul, saint Pierre, tous les premiers prédicateurs de l'Evangile l'affir-

[1] Chapitre détaché d'une *Théologie du Nouveau Testament* (avec esquisse de la vie de Jésus), dont le premier volume est sous presse et paraîtra prochainement. (*Réd.*)

[2] On sait que Denys le Petit fait commencer l'ère chrétienne en l'an 754; voici cependant les raisons qui militent en faveur de l'autre supposition. Matthieu place la naissance de Jésus sous le règne d'Hérode le Grand, vers la fin du gouvernement de ce prince (II, 1, 13 et suiv., 19, 22). Or, Hérode étant mort avant la Pâque de l'an 750 (Josèphe, *Ant.* XVII, 8, 1, — 9, 3. *De bello jud.*, I, 33, 8. Comp. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, p. 306, 343-345), si l'on tient compte de la fuite en Egypte et du séjour des parents de Jésus à Bethléem, on est presque inévitablement ramené à l'année qui précède, résultat que confirment du reste les renseignements fournis par l'évangile de Luc. Il est vrai que la notice sur Quirinius (Luc II, 2) semble contredire cette donnée, car ce recensement est de dix ans environ postérieur (759-760 de Rome, soit l'an 6-7 après J.-C.), et aucune des explications avancées pour écarter cette difficulté ne paraissant acceptable, il ne reste qu'à constater la divergence des documents sur ce point (comp. la discussion qu'en donne Schürer, I, p. 426-455). Mais Luc lui-même rentre dans le courant du récit de Matthieu, quand il raconte le voyage de Joseph et de Marie (II, 4), déplacement qui ne se comprend que sous Hérode, alors que la Galilée et la Judée dépendaient du même souverain (contre Reuss, *Hist. év.*, p. 140 et suiv.). Nous voilà donc rejetés vers l'an 749, ce qui oblige à admettre, d'autre part, que la notice de Luc II, 2 repose sur une confusion de l'évangéliste.

ment à l'envi (Rom. I, 3; 2 Tim. II, 8; Act. II, 30; XIII, 23; Apoc. V, 5; XXII, 16)[1]. Les foules, d'ailleurs, acclament partout Jésus comme le fils de David (Matth. IX, 27; XV, 22, etc.), sans qu'il repousse jamais ce titre[2]. Mais par quelle branche de la famille royale Christ se rattache-t-il au glorieux souverain d'Israël? c'est ce qu'il est plus difficile de déterminer. On sait que les deux généalogies que nous fournissent les évangiles (Matth. I, 1-16; Luc III, 23-38) sont presque absolument divergentes, et le lecteur attentif ne peut, me paraît-il, que constater l'insuccès des efforts tentés par l'exégèse pour les ramener à l'unité. L'explication la plus en vogue consiste à affirmer que Matthieu donne la série des ancêtres de Joseph, tandis que Luc dresserait le tableau généalogique de Marie[3]; hypothèse qui rendrait compte assurément de la diversité des deux textes. Mais si tel est le cas, pourquoi Luc raconte-t-il que Jésus « était, comme on le croyait, fils de Joseph, fils d'Héli... » (v. 23), sans dire mot de Marie? On répond que ce n'était pas la coutume d'insérer dans de telles pièces des noms de femmes; « le sentiment antique », écrit M. Godet, « ne comportant pas l'indication de la mère comme chaînon généalogique »[4]. Le texte de Matthieu, cependant, qui n'hésite pas à mentionner Thamar, Rahab, Ruth et Bath-Schéba (v. 3-6), semble montrer que cette répugnance était moins forte qu'on ne le suppose. Pour quelle raison saint Luc, s'il a donc eu l'intention qu'on lui prête, omet-il précisément Marie, qui, dans

[1] Comp. l'expression de l'épître aux Hébreux : « Il est notoire (*πρόδηλον*) que notre Seigneur est sorti de Juda... » (VII, 14).

[2] L'exception indiquée dans Jean VII, 42 ne prouve pas que le Seigneur entre dans la pensée de ceux qui s'expriment de la sorte. Tout ce que montre ce récit, c'est que Jésus s'abstient très sagement d'opposer sa filiation davidique à des hommes que cet argument extérieur ne pouvait convaincre, puisqu'ils étaient décidés d'avance à ne pas avoir la foi (v. 17-19; comp. Matthieu XXII, 41-46). Ce texte ne saurait donc renverser le témoignage unanime de toute la littérature apostolique (comp. Franke, *Das alte Test. bei Joh.*, p. 53-54).

[3] Par ex. F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, I, p. 186-196 de la 1re édition; 3me édit. I, p. 267-280. B. Weiss, *Das Leben Jesu*, I, p. 210-212.

[4] I, p. 192 (1re édit.).

l'hypothèse de la conception miraculeuse, était le seul anneau intermédiaire entre Jésus et son aïeul? Bien plus, dans quel but, biffant le nom de Marie, a-t-il soin d'insérer celui de Joseph, comme pour accumuler les détails qui étaient de nature à donner le change à ses lecteurs en faussant l'interprétation de sa pensée?

On conviendra que, si le troisième évangéliste a voulu rattacher Jésus à David par Marie, sa rédaction est singulièrement maladroite, et que seul l'intérêt harmonistique a pu suggérer l'idée d'entendre le texte dans ce sens. Plusieurs commentateurs allèguent, il est vrai, que l'absence du τοῦ devant Ἰωσήφ (III, 23) impose cette exégèse. « Le mot Ἰωσήφ, » écrit encore M. Godet, « s'il était destiné à devenir le point d'appui de toute la généalogie subséquente, ne pourrait manquer d'être déterminé et fixé par l'article, et cela à bien plus forte raison encore que tous les noms suivants[1]. » Mais, comme le fait remarquer M. Beyschlag, c'est voir des intentions bien profondes dans un détail de grammaire[2], qui s'explique d'ailleurs, me paraît-il, le mieux du monde, si l'on réfléchit que Ἰωσήφ, dépendant de υἱὸς, pouvait se passer d'article, tandis qu'il n'en est pas de même des noms suivants qui, sans le τοῦ chaque fois répété, seraient comme suspendus dans le vide et privés de contact avec l'anneau précédent[3]. Quant à la tradition talmudique d'après laquelle Marie aurait été la fille d'Héli, ou même aux déclarations de Justin Martyr et d'Irénée[4], tout ce que ces textes prouvent, c'est que plus tard on interpréta parfois dans ce sens le témoignage de Luc[5] et que la littérature juive en porte

[1] I, p. 191 (1re édit.), comp. 3me édit., p. 271-272; de même M. Weiss, I. p. 211.

[2] *Das Leben Jesu*, I, p. 149.

[3] La forme complète serait *υἱὸς Ἰωσὴφ, υἱοῦ Ἡλεὶ, υἱοῦ Ματθὰθ*, etc., *τοῦ* remplaçant *υἱοῦ*. Quant à l'emploi de *υἱὸς* avec un nom propre qui suit sans article, voir, p. ex. *υἱὸς Λαβίδ*, Matth. I, 20; *τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου*, Matth. XX, 20, Marc X, 35, Luc V, 10; *υἱὸς Ἀβραάμ*, Luc XIX, 9; *υἱοὶ Θεοῦ* Matth. V, 9, etc.

[4] Weiss, I, p. 211-212; Godet, I. p. 192; Steitz, dans la 1re édit. de l'*Encyclopédie* de Herzog, IX, p. 79, note.

[5] Au reste, ce ne peut avoir été qu'une exception; car on sait que, d'a-

des traces; mais, à moins d'accepter les yeux fermés l'exégèse des pères ou les propos des rabbins, la critique ne saurait conclure de là que ce point de vue ait été celui du document qu'utilise l'évangéliste. Il ne reste donc, me paraît-il, qu'à constater le désaccord des deux généalogies, en maintenant qu'elles donnent toutes deux la série des ancêtres de Joseph[1]. L'état d'abaissement dans lequel était tombée la famille davidique explique sans peine ce désarroi, en même temps qu'il fait comprendre la perplexité des premiers chrétiens qui, cherchant à remonter de Jésus jusqu'à David, ne purent trouver dans les registres privés ou publics d'indications concordantes.

Mais si les deux textes ne tiennent compte que de la famille de Joseph, que deviennent les traditions évangéliques sur le miracle des origines du Sauveur? Ceci nous amène à la question vivement controversée et bien plus obscure encore de la conception surnaturelle[2]. Il est vrai qu'au point de vue dogmatique on en a, me paraît-il, singulièrement exagéré la portée; car, je tiens à l'affirmer dès l'abord, je ne saurais admettre que le dogme de la sainteté de Jésus, ou même de sa divinité, dépende de la solution de ce problème de critique et d'exégèse. Non seulement la divinité ne s'infuse pas par un acte de génération physique, mais les récits de l'enfance n'offrent à la théo-

près l'ancienne tradition de l'Eglise catholique, le père de Marie ne s'appelait pas Héli, mais Joachim (voir déjà dans les évangiles apocryphes *Protoev. Jacobi*, c. 1 et suiv., *Ev. de nativitate Mariæ.*)

[1] C'est ce que reconnaît même le P. Didon. (*Jésus-Christ*, II, p. 414-415.)

[2] L'historicité de la narration de Luc et de Matthieu a été mise en doute par des théologiens de tendances très diverses, dont quelques-uns, certes, ne peuvent être accusés de scepticisme ou d'hostilité systématique: qu'il me suffise de rappeler, entre autres, les noms suivants: Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (2me édit.), II, p. 70-76; de Wette, *Biblische Dogmatik*, § 281; Strauss, *Das Leben Jesu* (3me édit.), I, p. 205 et suiv.; Meyer, *Handbuch über das Ev. des Matthäus*, à I, 18; Keim, *Gesch. Jesu v. Nazara*, I, p. 342 et suiv.; Beyschlag, *Das Leben Jesu*, I, p. 161-170. Récemment encore, M. P. Lobstein a présenté ces arguments négatifs tout à nouveau dans un exposé admirable de clarté, d'abondance d'informations et de sûreté de logique: *Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ*, inséré d'abord dans la *Revue de théol. et de phil.* de Lausanne (Mai 1890, p. 205-249) et publié ensuite à part.

logie traditionnelle qu'un appui vacillant, qui fléchit et qui se dérobe dès qu'on le touche, puisqu'ils ne parlent pas de l'incarnation du Verbe, mais bien d'une action de cet Esprit qui, d'après la théorie orthodoxe, est la troisième et non la seconde personne de la Trinité[1]. Et quant à la sainteté du Sauveur, on a souvent fait remarquer avec raison que, même dans l'hypothèse de la conception surnaturelle, il faut admettre un miracle affranchissant Jésus du péché de sa mère; ce miracle donc, dès qu'on fait intervenir la toute-puissance divine, peut aussi bien s'être produit sans que Jésus ait été conçu du Saint-Esprit. D'ailleurs, si la naissance miraculeuse, telle que la racontent Luc et Matthieu, a la valeur doctrinale que lui attribue le dogme traditionnel, on s'étonne qu'il n'en soit fait mention nulle part ailleurs dans l'Ecriture. Paul et Jean n'en disent mot; même les évangiles, en dehors des récits de l'enfance, l'ignorent[2]. Comment expliquer cette attitude, si nous sommes, comme on l'affirme, en présence d'une des vérités essentielles de la foi ?

Ce n'est pas que ce silence soit un argument décisif contre l'historicité de l'événement lui-même : à cet égard, plusieurs des critiques qui rejettent la tradition synoptique ont eu, me paraît-il, le tort de trop abonder dans leur sens. Qu'on se représente l'embarras dans lequel la connaissance de ce fait — s'il est réel — devait plonger Marie. Comment en parler autour d'elle, même à ses propres enfants, aussi longtemps du moins qu'elle les voyait mal disposés pour leur frère (comp. Jean, VII, 5)? Peut-être ne se hasarda-t-elle que très tard à dévoiler ce mystère étrange, dont le souvenir ne se conserva dès lors que dans un cercle restreint d'amis intimes, d'où serait timidement sortie la tradition que nos évangélistes nous ont conservée dans leurs écrits. Les premiers témoins de Jésus-Christ, saint Paul surtout, ignorant ce fait, n'en auraient tenu nul

[1] On arriverait donc à l'idée, monstrueuse si l'on s'en tient aux symboles de l'Eglise, que c'est l'Esprit qui devint, en quelque mesure, le principe générateur du Fils.

[2] Le fait est bien connu : pour le détail des textes, voir p. ex. Lobstein, *Revue de théol.*, p. 215-219.

compte dans l'élaboration de leurs systèmes; et quant à saint Jean, il le passe sous silence comme maint autre point sur lequel il n'a rien à reprendre au récit de ses devanciers. Si le prologue johannique affirme que « la Parole a été faite chair », la question du comment ou du mode d'entrée du Fils de Dieu dans le monde ne préoccupe guère l'apôtre, sans qu'on puisse conclure de là qu'il nie ou qu'il écarte tout ce dont il dédaigne de faire mention. En réalité la thèse de l'incarnation du Verbe et celle de la naissance miraculeuse du Sauveur, loin d'être incompatibles, se complètent au contraire, en faisant ressortir ce qu'il y a d'unique dans la position que Jésus occupe au sein de l'humanité. En Christ, Dieu a rompu le déterminisme du péché; il a affranchi les hommes de ce joug d'ignominie, brisant la lourde chaîne dont les replis enlaçaient dès le berceau les fils d'Adam; il a imprimé à la marche de l'histoire une direction nouvelle. Voilà ce que le fait de la conception surnaturelle exprime dans un langage plastique et vivant, bien plus encore, me semble-t-il, s'il est réel, que s'il se transforme en mythe dont on se borne à dégager la substance. Ce besoin de la conscience chrétienne est reconnu d'ailleurs même par des savants qui renoncent à maintenir l'historicité du récit évangélique. M. Kaftan, par exemple, tout en applaudissant au travail de M. Lobstein et aux résultats de sa critique acérée, voudrait sauver l'idée d'un commencement extraordinaire de la vie humaine du Sauveur. Car, dit-il, si l'absence de péché qui le caractérise ne peut dépendre d'un avantage physique, il n'en est pas moins vrai que les qualités morales d'un homme ont aussi leur fondement dans sa nature, et que l'absolue supériorité du Christ semble supposer quelque chose d'unique dans les origines de son existence ici-bas [1].

Ou bien, changeant de tactique, dira-t-on, comme le fait M. Lobstein, par exemple, que l'explication traditionnelle entame l'humanité du Seigneur et que, « si Jésus-Christ est vraiment homme, il doit être né de la même manière que tout autre homme [2]? » Mais à ce compte-là, l'homme serait mieux

[1] *Theol. Literaturzeitung* (de Harnack et Schürer), 1891, N° 14, p. 361.
[2] Page 246.

homme d'après les évolutionnistes, avec leur série indéfinie de couples partant des êtres inférieurs, qu'il ne l'est selon la conception chrétienne, qui, de quelque manière qu'on la formule, admet une intervention créatrice à l'origine de l'humanité : pourquoi contester dès lors que Jésus-Christ soit homme authentique même dans l'hypothèse de la naissance miraculeuse ? Quoi donc ! faut-il chercher la marque distinctive de l'homme dans l'animalité, ou dans l'image divine ? L'humanité d'Adam est-elle moins réelle et moins complète, parce que, tout en se rattachant au passé par ses organes physiques, le premier homme réalise sur la terre un type nouveau ? Au reste, si l'on se place sur le terrain de la doctrine biblique, — qui est apparemment celui des rédacteurs de la narration évangélique, — la question n'est pas douteuse : Adam n'est certes pas venu dans le monde comme l'un de nous. Quelque interprétation qu'on donne du récit de la Genèse, d'après cet antique document, la vie humaine est autre chose que le prolongement naturel de l'existence animale, et l'on chercherait en vain des traces de cette idée moderne chez les apôtres, qui, selon toute vraisemblance, ont admis le caractère historique du texte hébreu. Les premiers prédicateurs de l'Evangile se sont-ils représenté pour cela Adam comme incomplet, et comme ne pouvant léguer à sa postérité qu'une humanité bâtarde et mutilée ? Poser la question, c'est la résoudre : nul n'aurait l'idée d'attribuer à saint Paul, par exemple, une telle conception. Je ne pense donc pas que, si l'apôtre avait connu la naissance miraculeuse du Sauveur, il eût vu dans ce fait une atteinte portée à l'intégrité de nature du Christ homme. Le parallélisme qu'il établit avec insistance entre Adam et Christ (Rom. V, 12 et suiv., 1 Cor. XV, 45-49) semble plutôt montrer qu'à l'origine de tous deux il admettait un commencement nouveau. N'est-ce pas du Christ tout entier, et non d'un être divin seulement, qu'il dit qu' « étant en forme de Dieu, il s'est dépouillé lui-même » ? (Phil. II, 6, 7.) Paul tiendrait-il ce langage en parlant des autres hommes ? Sans nier que Jésus ne soit « de la postérité de David » (Rom. I, 3), et « né de femme » (Gal. IV, 4), l'apôtre ne marque-t-il

pas, dès la naissance de cet être mystérieux, une différence de nature qui le distingue des membres ordinaires de l'humanité? Et la conscience chrétienne ne confirme-t-elle pas cet enseignement sans réserve, lorsqu'elle réclame un Sauveur homme, qui ait lutté comme nous et qui pourtant nous dépasse et nous domine, vivant intermédiaire entre le Dieu des cieux et le monde pécheur? La conception miraculeuse — à supposer la réalité du fait — n'a donc rien de contraire à la pensée évangélique : c'est un événement que les apôtres, je le pense, ont ignoré, mais qui, s'ils l'avaient connu, serait rentré sans effort dans l'organisme de leurs systèmes et de l'explication qu'ils nous donnent de la personne du Christ homme-Dieu.

Mais si les récits de l'enfance sont compatibles, pour l'essentiel, avec le reste du Nouveau Testament, n'ont-il pas du moins le tort de n'avoir pas su se mettre d'accord avec eux-mêmes? Cette question nous amène à resserrer le cercle de notre discussion. Et tout d'abord nous nous heurtons au problème, déjà résolu dans le sens indiqué, des généalogies : le dilemme que fait surgir la comparaison de ces textes semble ne pouvoir être éludé. Ou bien Jésus est fils de David par Joseph, ce qui fait tomber l'hypothèse de la naissance miraculeuse ; ou bien celle-ci subsiste, ce qui oblige, semble-t-il du moins d'après l'exégèse que nous avons adoptée, à renoncer à la descendance davidique du Sauveur. On sait que les récits de l'enfance juxtaposent, sans les ramener à l'unité, ces thèses parallèles ; tout au plus pourrait-on trouver dans le texte de Luc quelques essais timides de solution[1]. Il ne résulte pourtant pas de là que

[1] Les auteurs du premier et du troisième évangile intercalent dans leurs écrits les pièces généalogiques dont ils ont eu connaissance, en réservant toutefois la conception surnaturelle de Jésus (Mat. I, 16; Luc III, 23) : ce sont deux traditions, selon toute apparence, d'origines différentes, qu'ils reproduisent et mettent en quelque sorte bout à bout. Matthieu ne dit mot de la famille de Marie (I, 18-21). Quant à Luc, il semble insinuer que cette dernière était, elle aussi, de race royale (I, 32, comp. dans les évangiles apocryphes : *Ev. de nativitate Mariae*, c. 1), quoiqu'il mette sans contredit l'accent sur la descendance davidique de Joseph (I, 27 ; II, 4). Peut-être les paroles de I, 32, 69 s'expliquent-elles, dans la pensée du narrateur, par la notice précédemment donnée (I, 27). Marie étant déjà

ces deux traditions, — même s'il faut admettre, ce qui paraît vraisemblable, qu'elles se sont formées dans des cercles différents — soient en contradiction ou qu'elles s'excluent l'une l'autre. Au fond, l'explication d'après laquelle c'est par Marie que Jésus est descendant de David me semble être une défaite; elle était sans valeur chez les Israélites, pour lesquels « la famille de la mère ne compte pas[1] » ; si Christ n'avait été de race royale que par les femmes, il n'aurait pas eu vraiment, aux yeux du peuple, le droit de se nommer le fils de David. Rien de plus clair que ce fait au jugement des critiques qui nient la naissance miraculeuse; quant aux autres, il faut bien qu'ils prennent leur parti de se restreindre; on ne peut tout embrasser à la fois. S'il est entré dans la pensée de Dieu, comme le racontent les récits sacrés, que son Fils naquît d'une vierge, pour que cet enfant divin fût en même temps de la maison de David, la dispensation la plus opportune était qu'il entrât par adoption dans la lignée royale. Telle est la position très nettement indiquée par le premier évangile, qui, tout en affirmant la naissance surnaturelle, n'en appelle pas moins Jésus fils de David par Joseph (I, 1, 16, 18-21); il n'y a pas lieu non plus, me paraît-il, d'interpréter autrement le texte de Luc (I, 27, 32 ; II, 4, 5), ni de s'écarter en quoi que ce soit de cette solution, la seule correcte au point de vue théocratique. Les évangélistes donc, lorsqu'ils laissent subsister l'une à côté de

fiancée « à un homme de la maison de David », l'ange lui fait comprendre qu'au point de vue légal comme aux yeux du monde, c'est à cette famille illustre qu'appartiendra l'enfant qui naîtra de son sein. Comp. la discussion de ce point dans Beyschlag I, p. 148-149, note.

[1] Familia materna non vocanda est familia... genus patris vocatur genus, genus matris non vocatur genus. » Textes rabbiniques cités par Keim, I, p. 339. C'est précisément pour cela que, si Luc avait voulu rattacher Jésus à David par Marie, le caractère absolument exceptionnel de cette position généalogique aurait dû être indiqué par la mention expresse de la mère du Sauveur. On sait que plusieurs anciens auteur écartent la difficulté en affirmant la très proche parenté de Joseph et de Marie, d'où il résulterait que la généalogie de l'un serait applicable à l'autre (voir encore le P. Didon, *Jésus-Christ*, II, p. 416-418); mais c'est, à mon avis, un problème historique qu'il est impossible de vérifier faute de renseignements.

l'autre ces deux traditions si souvent opposées par la critique, n'ont nullement agi, comme on les en accuse, en serviles compilateurs : ils établissent au contraire, dans les termes les plus plausibles, la situation faite à Jésus, le fils de David, par le miracle de la conception, tel qu'ils l'admettent.

Quant aux autres détails de leur récit qu'on déclare poétiques ou légendaires, même des exégètes conservateurs sacrifient les apparitions d'anges (Luc I, 26-38), que M. Weiss, par exemple, n'hésite pas à mettre sur le compte d'un artifice de composition[1]. Je ne saurais en aucune façon me rattacher à cette manière d'entendre le texte. Il me paraît hors de doute que les auteurs ont cru aux interventions merveilleuses dont ils racontent les péripéties avec tant de grâce et de naïveté, et que c'est bien ainsi, dans l'hypothèse de l'historicité des faits, que Marie les a retenus et racontés à son entourage. Que s'était-il passé réellement ? c'est ce qu'il n'est pas facile de dire. Si l'on se souvient de l'ignorance où nous sommes des réalités du monde spirituel, à moins d'écarter de parti pris la possibilité du miracle, on ne peut nier le pouvoir de Dieu d'user de tel intermédiaire qu'il lui plaît pour entrer en rapport avec les hommes, comme le racontent si souvent les livres historiques de l'Ancien Testament. Il ne faut pas oublier non plus que, si les relations de Dieu avec l'humanité se sont régularisées à partir de l'œuvre de Jésus-Christ, elles devaient être entourées de plus de merveilleux dans une période où le Saint-Esprit n'existait pas encore (Jean VII, 39), que c'est là ce qui explique en quelque mesure l'auréole de mystère dont s'enveloppent les révélations divines au temps de l'alliance légale, et que cette religion était précisément celle de Marie et des Israélites fidèles dont la foi naïve entoura le berceau du Sauveur. Si donc le Seigneur a voulu que Jésus naquît dans les conditions qu'indiquent les évangiles, il faut bien que, d'une manière quelconque, il ait manifesté sa volonté à la vierge qu'il avait choisie ; et l'on comprend que Marie, nourrie des traditions de son peuple, se soit représenté cette communication sous forme d'une parole d'ange, comme le fit plus tard la foule dans une

[1] I, p. 213-214.

des scènes mémorables du ministère du Sauveur (Jean XII, 28, 29).

Il est vrai que nous ne nous mouvons jusqu'ici que dans la région des possibilités ; cependant, c'est quelque chose déjà, me paraît-il, que d'avoir écarté de ce domaine les obstacles principaux accumulés par la critique. D'ailleurs, le grand écueil des hypothèses négatives restera toujours, à mon avis, la difficulté d'expliquer l'origine de ces narrations qu'on repousse, mais sans en montrer d'une manière suffisante la formation. Allèguera-t-on, comme le font quelques-uns, l'analogie des traditions païennes[1] ? A cela d'autres historiens opposent avec raison le caractère judéo-chrétien manifeste des récits[2]. Se rejettera-t-on sur le judaïsme ? Encore faut-il choisir le terrain sur lequel on entend opérer. Si l'on ne voit dans l'évangile de l'enfance qu'un recueil de gracieuses légendes, il y a à objecter que la littérature apocryphe nous offre des spécimens de ce genre, dont le contraste avec le contenu du texte biblique fournit un argument d'une force singulière à l'appui du sérieux des informations fournies par les écrits canoniques[3]. Aussi la seule théorie négative qui se laisse soutenir est-elle, me semble-t-il, celle du mythe, enveloppe plastique de thèses dogmatiques ou morales, qui se trouve à l'origine de toutes les religions. Bien distinct des fictions issues du caprice d'une imagination rieuse et folâtre, le mythe révèle un travail intense de la pensée des peuples ; c'est la solution, donnée sous forme narrative, des problèmes éternels qui se posent à l'esprit humain. Interprétés dans ce

[1] Naissance de Pythagore, de Platon, d'Apollonius de Tyane. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Das Weihnachtsfest* (Bonn 1889), p. 70 et suiv.; Hillmann, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, dans les *Jahrbücher f. prot. Theol.* de 1891, 2e cah., p. 192-261, surtout p. 231 et suiv.

[2] Harnack, *Theol. Literaturzeitung* de 1889, n° 8, p. 199-212. Lobstein, p. 229.

[3] D'après le récit apocryphe, par exemple, Marie questionne l'ange sur la manière dont s'opérera cette mystérieuse génération. *Protoev. de Jacques*, c. 11, *Ev. de la nativité de Marie*, c. 9. Comp. l'exposé critique qu'en a donné Rud. Hofmann dans son intéressant ouvrage *Das Leben Jesu nach den Apocryphen* (Leipzig 1851), p. 67-80.

sens, les récits de l'enfance, si même on les dépouille de leur substance historique, revivent et brillent d'une clarté nouvelle. La critique y discerne une vérité profonde; c'est un essai d'explication du fait chrétien, parallèle, quoique inférieur aux théories christologiques développées dans la suite par les apôtres. Des deux côtés on s'efforce de comprendre la filialité divine du Sauveur, d'exprimer le caractère surnaturel de cette figure unique dans l'histoire. D'après la formule adoptée par l'un des représentants de cette idée, c'est l'interprétation *physique* de la divinité de Jésus se faisant jour à côté de la conception *métaphysique* qui est propre aux écrits plus avancés de la littérature chrétienne[1].

D'autre part, pour qu'un mythe se produise, il faut, outre le besoin religieux qui demande à se manifester, un point de contact déterminé, un texte, une tradition qui fournisse l'enveloppe de l'idée. Où trouver à l'origine des récits de l'enfance les éléments de la forme qu'a prise la narration? Nous avons indiqué la raison pour laquelle c'est non dans la légende du paganisme, mais dans le recueil sacré des Hébreux qu'il faut chercher la solution désirée; ici le texte qui s'impose est celui de la célèbre prophétie d'Esaïe VII, 14, tel que le traduisent les Septante (ἡ παρθένος)[2]; quoique, à vrai dire, on ne puisse prouver que l'interprétation messianique fût admise des Juifs de l'époque apostolique[3], et quoique ce seul passage, d'une exégèse douteuse, ne fournisse à la théorie mythique qu'une base d'opération singulièrement étroite, en l'absence de toute autre donnée du même genre tirée de l'Ancien Testament. Le fait est que les Israélites, qui ont toujours eu la paternité en grand honneur, n'ont jamais songé, que je sache, à la supprimer en faveur des héros de leur histoire[4]; une distinction de

[1] P. Lobstein, p. 220 à 228. Herm. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi* (Gotha 1881), p. 391-394.

[2] Harnack, *art. cité* p. 204 et suiv. Lobstein, p. 228.

[3] Weiss, I, p. 219.

[4] Hillmann, *art. cité* p. 231 et suiv. Comp. Lobstein, p. 230. La tradition talmudique sur la naissance miraculeuse de Moïse est, je crois, très postérieure. Peut-être même s'est-elle formée sous l'influence de nos

ce genre était même si loin de leur esprit, que certains textes rabbiniques mentionnent expressément le père et la mère du Messie et que, d'après le témoignage d'un auteur fort compétent en ces matières, l'idée d'une conception miraculeuse est étrangère à la théologie juive[1] : tant il est vrai que l'analogie des légendes helléniques, — si elle était possible, — fournirait à l'hypothèse qu'on nous propose un point d'appui bien autrement sûr[2].

Au reste ce n'est pas là, il s'en faut de beaucoup, la seule difficulté que soulève l'explication mythique. Non seulement la date de composition des évangiles oblige à admettre que c'est en quelques années au plus[3] que seraient nées ces traditions qui, s'il faut les rejeter comme inexactes, embellissent ou dissimulent la vérité à une époque où les frères de Jésus et sa mère peut-être vivaient encore; mais lorsqu'on présente triomphalement cette solution comme répondant à toutes les conditions du problème, se rend-on bien compte des circonstances dans lesquelles le mythe se produit? Certes, je ne conteste pas que la révélation de Dieu ne puisse revêtir cette forme; mais encore faudrait-il avoir soin de distinguer les époques et de ne pas confondre par exemple, dans l'histoire israélite, le temps des origines avec celui du déclin. Expression narrative d'une vérité philosophique ou d'un fait religieux, le mythe surgit à un degré de culture qui ne comporte pas d'autre mode de manifestation des croyances; aussi n'existe-t-il que chez les peuples rebelles à l'abstraction, inhabiles au maniement des idées; il est spécial à la période d'enfance de l'humanité. Est-il donc naturel et selon la saine méthode historique de transporter un tel travail inconscient et spontané en plein milieu judaïque

évangiles canoniques; on ne voulait pas que Moïse eût été inférieur en rien à Jésus-Christ.

[1] F. Weber, *Die Lehren des Talmud* (*System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig 1880), p, 342.

[2] Quant aux rapports qu'on a établis entre l'évangile de l'enfance et les traditions du bouddhisme, lire, en faveur de l'originalité de nos récits bibliques, les remarques très justes, me paraît-il, de M. Ch. Gore, *The Incarnation of the Son of God*, p. 251, 252.

[3] Comp. Lobstein, p. 231.

du siècle d'Auguste ; dans un pays où l'on discutait toutes les subtilités de la métaphysique théologique, où même des hommes du peuple — preuve en soient les apôtres — savaient lire et trouvaient intérêt à ces débats ; que dis-je ? dans une civilisation vieillie et qui penchait déjà vers la ruine ? Il y a là, me semble-t-il, un anachronisme qu'une critique sévère aura quelque peine à admettre. Pour ma part, quelque bonne volonté que j'y apporte, je ne puis me représenter une formation mythique et un développement dialectique tel qu'on le trouve chez un saint Paul comme étant choses simultanées. L'explication *physique* et la théorie *métaphysique* dont on nous parle ne sauraient être, à mon avis, des faits parallèles ; ils appartiennent à deux degrés distincts et même fort éloignés de l'histoire religieuse de l'humanité[1].

Mais si l'origine de ces récits ne peut se justifier par la voie qu'on nous indique, ne sommes-nous pas ramenés à l'hypothèse qui semble la plus naturelle, à moins qu'on ne conteste d'avance la possibilité du miracle et la réalité de l'intervention divine dans la naissance du Sauveur ? Je sais que l'historicité de cette tradition ne saurait être établie par une preuve directe ; mais encore moins la solution contraire s'impose-t-elle avec la force d'un résultat acquis : dans l'état de la question, ce serait être bien sûr de soi que de prononcer que Jésus n'est pas né comme le racontent les auteurs bibliques. Au reste, je le répète, il y a là un point de fait qu'il est permis de résoudre en sens divers sans entamer l'essence du christianisme. Accuser ceux qui rejettent ces narrations de nier l'origine divine du Sauveur, c'est montrer peu de connaissance du sujet, pour ne pas dire beaucoup de parti pris et d'injustice, puisque Schleiermacher déjà a soin de faire remarquer que l'intervention créatrice de Dieu pouvant s'être produite par le canal de Joseph et de Marie aussi bien que par celui de Marie seulement, même

[1] Aussi ne saurais-je souscrire à l'affirmation récente de M. F.-A.-B. Nitzsch, d'après lequel le caractère mythique ou légendaire de l'évangile canonique de l'enfance serait un de ces points démontrés par la science, sur lesquels il n'y a pas à revenir. (*Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*. Freiburg in B. 1892, p. 517.)

dans cette première supposition, la science est en droit de parler de conception surnaturelle[1]. D'un autre côté on ne saurait prétendre que la solution donnée soit absolument indifférente à la pensée chrétienne : or, je crois ne dépasser en rien ce qu'on est en droit de conclure de cette discussion, en affirmant que, tout compte fait, l'historicité du récit, — dans le sens indiqué, — est pour le moins aussi probable que l'hypothèse contraire, et que, dans son appréciation de la valeur à donner à ces traditions si naïves et si touchantes, la critique se montrera d'autant plus sérieuse et digne d'elle-même qu'elle usera de réserve en laissant la porte largement ouverte à la foi.

Ce point élucidé, je ne m'arrêterai guère aux circonstances qui accompagnèrent la naissance du Sauveur, sinon pour rappeler qu'elles se présentent, dans les deux documents qui les signalent, avec de notables divergences. Luc, en effet, transporte le lecteur à Nazareth, domicile ordinaire de Joseph et de Marie (I, 26 et suiv.); après quoi vient le récit du voyage en Judée et de la naissance de Jésus à Bethléem (II, 1-20). L'enfant est circoncis le huitième jour (21); le quarantième, il est présenté dans le temple (v. 22 et suiv.; comp. Lév. XII, 1-8) : double cérémonie qui marque l'entrée du Messie dans l'alliance théocratique. C'est comme Juif que Jésus devait vivre parmi les hommes, ce que l'évangéliste, fidèle aux enseignements de Paul, son maître, se garde bien d'oublier (comp. Gal. IV, 4). Pendant ces six semaines environ, les parents de Jésus semblent être restés en Judée; puis, ces différents rites accomplis, ils retournent à Nazareth, leur patrie, d'où ils étaient partis pour le dénombrement (II, 39).

Mais si cette conception historique est admise, que faire du premier récit synoptique, qui, ne disant mot de la présentation

[1] « Der allgemeine Begriff übernatürlicher Erzeugung bleibt also wesentlich und nothwendig, wenn der eigenthümliche Vorzug des Erlösers unverringert bleiben soll; die nähere Bestimmung desselben aber als Erzeugung ohne männliches Zuthun hängt mit den wesentlichen Elementen der eigenthümlichen Würde des Erlösers gar nicht zusammen, ist also auch an und für sich gar kein Bestandtheil der christlichen Lehre. » *Der christl. Glaube*, II, p. 74.

de l'enfant Jésus au temple, raconte d'autre part la visite des Mages, le voyage en Egypte et le massacre des Innocents (Matth. II)? Quelques efforts qu'ait tentés l'harmonistique, elle ne saurait, me paraît-il, enlever toute divergence entre ces narrations. Sans doute Matthieu, comme Luc, place la naissance de Jésus à Bethléem. Mais le premier de ces auteurs paraît supposer que la cité de David était le domicile précédent de Joseph et de Marie. Aucun indice d'un séjour antérieur en Galilée; tout au contraire, quand, après la mort d'Hérode, les parents de Jésus se disposent à quitter l'Egypte, Bethléem semble être si naturellement le terme de leur voyage, que seule la crainte d'Archélaüs et l'ordre spécial de Dieu les détermine à se retirer ailleurs. Le nom de Nazareth apparait même alors pour la première fois dans le texte, et telle est la gravité de ce déplacement, que l'évangéliste sent le besoin de le mettre en rapport avec une parole prophétique, qui en donne après coup la justification (II, 19-23).

Luc, de son côté, partant d'une vue tout opposée du sujet, prend soin de motiver le départ des parents de Jésus pour la Judée, et de raconter que, après l'accomplissement des cérémonies légales, ils rentrèrent dans leur domicile ordinaire de Nazareth (II, 1 et suiv., 39). Il n'est donc pas possible, me paraît-il, d'intercaler ces deux récits l'un dans l'autre. Rien n'autorise à penser que Matthieu ait connu les faits rapportés par le troisième évangile, ou l'inverse: prises en elles-mêmes, les deux narrations s'excluent absolument.

Mais résulte-t-il de là que les événements ainsi racontés soient incompatibles? Il n'est pas difficile, au contraire, d'en reconstituer la série et de les mettre d'accord. Tandis que Matthieu nous a conservé l'épisode de l'arrivée des Mages avec les scènes qui s'y rattachent, Luc parle du séjour en Judée et des rites accomplis à Jérusalem. Or, la visite des Mages et la fuite en Egypte — si elles sont historiques — se placent naturellement après la cérémonie du temple. La loi de Moïse imposant à la mère de tout enfant mâle une purification de quarante jours (Lév. XII, 2-4), il suffit de supposer que Joseph et Marie passèrent ce temps à Bethléem, qu'au terme du délai

prescrit ils présentèrent leur enfant dans le sanctuaire théocratique, mais que, au lieu de rentrer ensuite à Nazareth, ainsi que Luc le raconte (II, 39), ils résolurent de se fixer, pour un certain temps du moins, dans la cité de David. Les graves événements qui s'étaient déroulés en leur présence, leur respect pour les hautes destinées de ce divin enfant, leur désir de vivre retirés, loin de l'entourage de leur ville natale, tout pouvait les amener à cette décision, dont l'auteur du troisième évangile ne parle pas, parce qu'il n'en a pas eu connaissance. Ici s'ajouteraient les événements rapportés par le premier récit synoptique, la visite des Mages, la fuite en Egypte, et le retour de Joseph et de Marie en Galilée sur l'ordre exprès du Seigneur.

On le voit, ce léger changement dans la narration de Luc rend l'ordre des faits absolument correct et donne la série historique suivante : d'un côté, la naissance à Bethléem avec les circonstances qui l'accompagnent; et d'autre part, la visite des Mages, couronnée des incidents qu'elle détermina. Ces deux cycles seraient devenus si bien indépendants dans la tradition chrétienne, qu'ils auraient passé isolément l'un dans le récit de Luc et l'autre dans celui de Matthieu, au point que, ces auteurs ne s'étant pas connus, chacun s'en tient à ce qu'il sait et organise ses matériaux en conséquence. C'est ce qui ne surprendra certes pas le lecteur familier avec les recherches critiques; à moins que, par esprit de système, on ne dénigre de parti pris l'histoire évangélique en étant décidé d'avance à la trouver en défaut.

Il n'entre pas dans le plan de cette étude d'apprécier jusque dans le détail la crédibilité des récits dont je viens d'indiquer la marche[1]. Je tiens cependant à rappeler un fait qui, sans fournir de preuve directe et péremptoire, mérite, me paraît-il, d'être pesé. Il suffit de comparer l'évangile de l'enfance du texte canonique avec celui des apocryphes pour mesurer la

[1] Comp., à deux points de vue quelque peu différents, la discussion large et serrée que donnent de cette question les *Vies de Jésus* de Weiss (I, p. 201-264) et de Beyschlag (I, p. 144-170).

distance qui sépare la réalité de la légende[1]. D'un côté, ce ne sont qu'exagérations, puérilité, boursouflure[2]; de l'autre, sobriété, simplicité, tact exquis dans la peinture des scènes les plus délicates, grâce touchante s'alliant à la grandeur et à la pureté. Ce qui ressort en particulier de la lecture de ces pages sublimes, c'est l'intensité du contraste qui éclate partout ailleurs dans la vie et dans la personne du Sauveur des hommes[3]. Jésus naquit dans l'indigence et dans l'humilité. Nul ne s'empressa pour lui faire accueil à son entrée dans le monde. Ignoré de la foule dans la cité de ses pères, il fut per-

[1] Non qu'il faille exclure de la narration biblique toute adjonction fictive ou poétique : tel me semble être le cas de la notice sur l'étoile qui, d'après le texte du premier évangile, « marchait » devant les Mages et « s'arrêta » sur la maison où était le petit enfant (« *ἰδοὺ ὁ ἀστὴρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτοὺς, ἕως ἐλθὼν ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον.* » Matth. II, 9). Il ne suffit pas de dire, comme on le fait souvent, que ces personnages venus d'Orient *crurent* voir cet astre se déplacer devant eux; car l'auteur parle du mouvement même de l'étoile et non de l'idée que pouvaient s'en faire ces voyageurs. L'intention du récit — s'il est historique — étant sans contredit de raconter un miracle, il ne reste qu'à supposer que Dieu fit précéder les Mages d'un météore pour les diriger sur leur chemin. Seulement on se demande pourquoi l'étoile ne les conduisit pas du premier coup dans la cité davidique, ce qui eût évité l'explosion des fureurs d'Hérode et le massacre des Innocents. Le fait que ces Orientaux s'en vont d'abord à Jérusalem pour prendre des informations semble indiquer que, si même il y eut un phénomène astronomique à l'origine de leur voyage, ce qui est admissible (hypothèse de Kepler sur la conjonction de Jupiter et de Saturne; comp. Farrar, *The life of Christ*, popular edit., p. 14), les renseignements dont ils disposaient n'en étaient pas moins très vagues. Aussi se rendent-ils tout droit dans la capitale de la Judée, — le pays duquel devait sortir, selon la croyance répandue jusque dans le monde païen, le libérateur des hommes, — et c'est d'après l'avis des conseillers d'Hérode qu'ils se dirigent ensuite sur Bethléem. Ainsi compris, le récit de l'étoile qui s'arrête sur la maison serait une amplification légendaire; au reste, ce n'est là qu'un détail de peu de portée dans l'ensemble de la narration. Quant à la vraisemblance de cette visite des Mages, lire, par ex., les réflexions très judicieuses de C. Geikie, *The life and words of Christ*, I, p. 129 et suiv.

[2] Comp. Hofmann, *ouvrage cité*, p. 1-187.

[3] Ici encore on n'a pas manqué d'exploiter ce rapprochement pour conclure au mythe ou à la légende; mais pourquoi ce double caractère ne se serait-il pas produit en réalité?

sécuté dès son berceau par les puissants. Mais même au sein de cet abaissement profond, Dieu fit resplendir sa gloire. Du haut des cieux, les anges saluèrent la naissance de cet enfant, que sa mère avait couché dans une crèche; les bergers l'entourèrent de leurs hommages; Anne et Siméon, de leurs cantiques d'actions de grâce, tandis que les Mages d'Orient lui présentent l'offrande de leurs trésors et de leur adoration : le ciel s'unissant à la terre, et les prémices du monde païen à l'élite de l'Israël fidèle pour célébrer la venue de celui qu'on peut appeler à bon droit le désiré des nations.

QUI EST JÉSUS?

Lettre à M. le pasteur Paul Chapuis

PAR

E. BARNAUD

I

Du connu à l'inconnu, de l'humain au divin, du Christ historique au Christ métaphysique : telle est, cher frère et ami, la marche que vous avez suivie dans votre étude d'un si palpitant intérêt sur « La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne. »

Et cette marche était celle de la raison, du bon sens même.

Jésus a donc été un homme. Un homme, c'est-à-dire un être de nature divine, puisque, selon la Bible, l'homme a été créé à l'image de Dieu, puisqu'il est de la race de Dieu. Entre Dieu et l'homme il y a parenté, lien étroit, non opposition et moins encore séparation.

Et vous en concluez que « Jésus-Christ n'a possédé qu'une nature, » la nature humano-divine dont l'élément essentiel réside dans les « qualités spirituelles, » dans les « énergies morales » que Dieu a déposées en chacune de ses créatures. C'est la sainteté, c'est « la perfection des qualités morales » qui rend l'homme « participant de la nature divine ». Plus l'homme est saint, plus il est divin, plus sa nature est divine. L'appellation de « Fils de Dieu » attribuée à Jésus dans l'Evan-

gile n'a pas d'autre signification. Jésus est le Fils de Dieu parce qu'il est le Saint par excellence.

Cependant le « témoignage évangélique et apostolique » semble dire autre chose encore, attribuer au Seigneur « une essence divine autre que celle des mortels. » N'est-ce là qu'une simple apparence ? Les Epîtres de Paul, celles surtout de la seconde période, la lettre aux Hébreux, l'Apocalypse, l'Evangile de Jean répondent plutôt non ; d'autre part, les Evangiles synoptiques, les Actes des apôtres, la lettre de Pierre et celle de Jacques, — c'est-à-dire « l'Evangile primitif et le christianisme palestinien », — n'abordent pas même ce problème ; ils se taisent sur la préexistence du Sauveur.

Et, là-dessus, vous analysez les textes « qui, selon la lettre, posent très nettement l'existence personnelle, avant le temps, du Sauveur des hommes. »

Ces textes, vous les expliquez d'une manière générale en disant qu'ils sont un « fruit de la spéculation théosophique » et qu'ils doivent simplement s'entendre dans ce sens que « Dieu a prévu, Dieu a préparé de toute éternité le salut et les instruments appelés à le réaliser. » « Prédestination et préexistence sont deux catégories pour exprimer une seule idée. » D'où vous concluez que Jésus « était lui-même ce Messie, ce Fils de l'homme descendu du ciel, que les docteurs et les littérateurs (ses contemporains) décrivaient comme existant de toute éternité dans le sein de Dieu, en vertu du plan divin de la Rédemption. »

Très sympathique à l'effort que vous tentez, cher frère, pour résoudre le problème de la nature humano-divine du Sauveur des hommes, très désireux d'arriver sous ce rapport à une solution qui satisfasse également ma raison, ma conscience et mon cœur, vous l'avouerai-je, en face de votre exposé, j'éprouve cependant un doute irrésistible et que je tiens à vous communiquer. Que le Prologue de Jean ait une couleur spéculative marquée, j'y consens volontiers ; mais que cette même couleur se retrouve dans *toutes* les autres déclarations de cet apôtre, dans *toutes* celles aussi de l'apôtre Paul, c'est ce que j'ai quelque peine à accepter. Vos déductions sont

spécieuses parfois, il en est même qui me persuadent presque, qui m'ébranlent, mais il en est d'autres qui me rejettent comme d'instinct dans les rangs des interprètes traditionnels.

Ainsi, lorsque Jésus prononce la parole : *Avant qu'Abraham fut, je suis*, cela signifierait uniquement : de toute éternité j'existe dans le sein de Dieu, en vertu du plan divin de la Rédemption ? Convenez au moins, cher frère, que ce n'est pas là le sens le plus naturel, celui qui vient de lui-même se placer devant notre esprit. Et quand Jésus dit encore : *Glorifie-moi, toi, ô Père, auprès de toi-même, de la gloire que j'avais avant que le monde fut, auprès de toi...*, cela ne donnerait pas clairement à entendre que Jésus avait pleinement conscience d'avoir joui, lui-même, personnellement, d'une gloire céleste dès avant l'existence du monde ? L'apôtre Jean était-il donc tellement pénétré de l'esprit grec qu'il ne pût parler de Jésus qu'à la manière grecque, que d'une manière symbolique ?

Non, malgré tout, et jusqu'à meilleur informé, je ne puis me refuser à admettre que Jean, que Paul, que les auteurs du Nouveau Testament aient cru à la préexistence personnelle de Jésus de Nazareth et qu'ils l'aient affirmé dans leurs écrits. L'idée de préexistence n'implique d'ailleurs nullement celle d'éternité ; antérieur à la création du monde, créateur de tout ce qui existe, le Fils de Dieu n'en est pas moins *le premier-né de toute créature* (Col. I, 15) ; il est *Fils*, il a été *engendré* de Dieu.

Mais c'est ici que vous m'attendez peut-être, cher ami, pour triompher de mon obstination. Affirmer la préexistence du Christ, déclarez-vous, c'est, du même coup, « renoncer à tout jamais à une solution quelconque du problème christologique, » c'est se rendre « incompréhensible, inintelligible la personnalité du Rédempteur, » c'est « détruire la valeur de son œuvre, ruiner son humanité (p. 14), » anéantir « la réalité morale de son œuvre rédemptrice (p. 27). »

Votre objection a du poids, elle me met mal à l'aise, elle m'oblige à convenir que je manque de logique, de conséquence ; un Christ préexistant, « portion de l'être divin, » cela

me gêne considérablement, moi qui n'ai jamais été trinitaire, qui suis absolument réfractaire à la théorie des deux natures, à la Kénose, moi qui crois fermement à l'humanité de Jésus, à ses luttes morales, à sa sainteté acquise ou conquise...

Mais, cher ami, ne pourriez-vous pas, en un sujet pareil, excuser mon défaut de logique, le trouver compréhensible et, jusqu'à un certain point, légitime? Un Jésus non préexistant est un être plus simple, plus intelligible, plus naturel, mieux ordonné qu'un Jésus préexistant, même alors que cette préexistence n'entraînerait pas une idée d'éternité. Mais je ne puis m'empêcher de penser que, précisément, la personne du Sauveur n'est pas simple et qu'il est presque impossible de s'en rendre maître par la raison. Pourquoi ne vous l'avouerais-je pas, au risque même de vous fournir de nouvelles armes contre la cause que je soutiens ici ? Après plus de vingt-six années de ministère je déclare ne rien *comprendre* à la personne du Sauveur et ne pas me rendre un compte exact de l'œuvre qu'il est venu accomplir ici-bas : la *formule* de sa personne et la *formule* de son œuvre m'échappent également. Je *sais* que Jésus est mon Sauveur, je *sais* qu'il est venu chercher et sauver ce qui était perdu, mais je ne le *comprends* pas, aucune *théorie* en cette grave matière ne me satisfait. C'est par la *foi* que je *connais* Jésus, c'est par la *foi* que je vis en communion avec Jésus, c'est la *foi* qui me le fait adorer, mais toutes les fois que j'ai cherché à m'en emparer par l'intelligence, j'ai échoué. N'avez-vous pas vous-même écrit ces paroles : « La foi au sens suprême du mot est le seul organe par lequel nous puissions réellement saisir le Christ et la valeur intrinsèque de son œuvre ? »

Et comme cette expérience, des milliers et des milliers de chrétiens l'ont faite ainsi que moi, je me vois obligé de conclure, contrairement à vos propres conclusions, cher ami, que « sans m'abriter sous le mystère, » sans appartenir à la race des « intellectualistes désabusés et des croyants paresseux, » sans statuer le moins du monde une opposition entre la nature de Dieu et celle de l'homme, le problème christologique est insoluble pour la raison humaine.

Voilà dix-huit siècles que ce problème est agité : ne serait-ce pas une indication que, par la voie spéculative ou théologique, il est sans solution possible ?

Ce qui ne condamne nullement l'œuvre de la théologie. Pour ne pas résoudre tous les problèmes qu'elle aborde, la théologie n'en a pas moins sa considérable utilité en posant des questions, en les soumettant à un sérieux examen et en contribuant à hâter leur solution. Dieu, qui est l'âme même de la religion et le foyer auquel s'alimente la théologie, Dieu n'est-il pas l'Inconnaissable même, envisagé du point de vue de la raison ?

II

De la préexistence du Christ, passons à sa divinité.

Jésus-Christ est le Fils de Dieu. Selon vous, selon d'autres aussi, il est le Fils de Dieu parce qu'il est le Fils de l'homme, parce qu'il fut parfaitement saint. La sainteté étant l'essence même de Dieu, quiconque est saint est fils de Dieu. Il n'y a donc pas, à votre point de vue, — partagé, je le répète, par plusieurs, — entre Jésus et l'homme de différence de qualité, d'essence, mais seulement de quantité, de rang, de fonction. L'homme aussi est fils de Dieu dans la mesure où il réalise la sainteté divine, et c'est ce qui nous explique pourquoi les rachetés du Seigneur sont aussi appelés « fils de Dieu. »

Cette sainteté de Jésus, qui constitue sa filialité divine, n'est donc point innée chez lui, elle n'est pas un « don de nature, » elle est acquise, voulue, elle est le résultat d'une conquête, de sa seule liberté. Autrement, la sainteté du Seigneur eût été destituée de caractère moral, partant elle n'eût plus été une sainteté véritable, et les luttes et les tentations et les victoires du Sauveur du monde n'eussent été qu'un mensonge, qu'une comédie.

Nous entendons tout cela et tout cela n'est pas pour nous déplaire, parce que tout cela fait bien de Jésus notre frère et un exemple que nous pouvons imiter parce qu'il est à notre portée.

Seulement, que faites-vous, mon cher frère, de la naissance

du Sauveur telle que Matthieu et Luc nous la donnent ? Pas plus que vous je n'admets « que l'hérédité morale se transmet par les hommes seuls et jamais par les femmes » et qu'ainsi Jésus ait pu être préservé de l'inclination au mal par le seul fait qu'il est né d'une femme. Ou Marie était une pécheresse, et alors Jésus a hérité par elle du péché, ou elle a été sans péché, et alors nous donnons en plein dans le dogme catholique de l'immaculée conception. Quant à la préservation du péché par l'intervention du Saint-Esprit, ne pouvait-elle pas tout aussi bien s'exercer, Joseph et Marie étant mariés?

Mais la question que je vous pose parce que vous ne l'avez pas même abordée dans votre travail, d'ailleurs si complet, est celle-ci : Ne statuez-vous aucune différence entre la naissance du Sauveur et celle de tout autre créature humaine? Jésus n'est-il pas né tout au moins à l'état d'innocence et n'est-ce pas pour cela qu'il est appelé par Paul le *second Adam ?* Jésus n'a-t-il pas été une nouvelle création? Si vous me répondez non, je vous demande alors comment Jésus a pu devenir entièrement saint ? Est-il possible à un homme né pécheur de vaincre entièrement le péché ? Si oui, cela nous est aussi possible à nous : comment donc se fait-il que Jésus, seul, y soit parvenu ? De toute nécessité il faut admettre que Jésus n'est pas né exactement dans les mêmes conditions que nous, que sa liberté, dès sa naissance, n'a pas été déterminée, comme la nôtre, dans le sens du péché.

Vous dites : « Jésus-Christ a réalisé la sainteté parce que dès l'aurore de sa vie consciente, à chaque degré de sa croissance, il est demeuré en communion obéissante, constante et progressive avec Dieu la source et l'inspiration de la vie parfaite. » Mais ne vous apercevez-vous pas que c'est répondre à la question par la question même ? Votre « parce que », excusez ma hardiesse, n'explique rien puisqu'il s'agit précisément de savoir pourquoi, comment, en vertu de quoi « il est demeuré en communion... avec Dieu. » C'est au point de départ de la vie du Sauveur qu'il faut chercher la solution du problème, non ailleurs, non dans la liberté. Encore un coup, si Jésus a été

placé dès sa naissance dans les mêmes conditions que nous, il n'a pu faire de sa liberté l'usage qu'il en a fait parce que cette liberté n'était pas entière.

Vous ne vous rendez pas toutefois. Vous affirmez encore que, seul, Jésus a pu réaliser pleinement la filialité divine, de même que l'histoire n'a fourni qu'un Moïse, qu'un Socrate, qu'un Christophe Colomb. A quoi je réponds tout simplement et sans hésitation : *un* Moïse ? *un* Socrate ? *un* Christophe Colomb ? Mais il y en a eu *plusieurs,* au contraire, durant le cours des siècles ! Sans doute qu'il n'y a eu qu'un seul individu ayant porté le nom de Moïse, de Socrate, de Christophe Colomb et ayant accompli l'œuvre que l'histoire leur attribue. Mais comme valeur morale, philosophique, scientifique, ces hommes ont eu des rivaux, peut-être même des supérieurs. Que d'hommes de bien, que de serviteurs de l'Eternel pareils à Moïse sous l'ancienne et sous la nouvelle alliance ! Que de philosophes, que de penseurs de la taille de Socrate ! Que d'explorateurs qui supportent d'être mis en parallèle avec Christophe Colomb !

Les hommes de génie dans tous les domaines sont rares, mais, grâce à Dieu, l'humanité en compte quelques-uns. De Jésus, il n'y en a eu qu'un seul : pourquoi, si quelque chose de particulier n'est intervenu à l'origine de son existence ? Seul ce « quelque chose » explique la sainteté parfaite réalisée par le Christ. Nous ne partageons pas ici le point de vue de M. Gretillat, mais nous ne pouvons pas davantage, jusqu'à plus ample explication, partager le vôtre, cher frère, sur ce terrain spécial.

III

Jésus-Christ, Fils de Dieu, saint, a pu s'attribuer « une autorité qui s'identfie avec celle de Dieu. » A ce titre, et dans cet ordre, il se dit la lumière, la vérité, le chemin, la vie. » « Conscient de sa position centrale dans l'œuvre de la restauration morale de l'humanité, il dira : .... Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi.... »

Voilà encore, cher frère, ce qu'il m'est difficile d'admettre.

Si Jésus n'a pas eu de préexistence, si sa naissance n'a pas été le fait d'une intervention directe de Dieu, s'il n'a jamais été qu'un homme, le plus saint des hommes, comment peut-il s'attribuer une autorité identique à celle de Dieu ? Mais, quoi que vous en disiez, il me semble qu'il y aurait là une flagrante usurpation de pouvoir. Jésus-Christ n'est pas Dieu, il n'est pas l'égal de Dieu, il est subordonné et soumis à Dieu: vous le reconnaissez vous-même hautement puisque vous vous appliquez à combattre le point de vue de l'orthodoxie qui tend, précisément, à faire de Jésus l'une des trois personnes de la Trinité, un personnage divin plutôt qu'humain. Désormais, comment Jésus pourrait-il s'assimiler à Dieu en consentant à devenir, à l'égal de Dieu, un objet de foi, de suprême amour et de suprême obéissance, à s'appeler la vérité, la vie ? En se plaçant au point de vue de Jésus, l'homme parfait Jésus n'a pas le droit de revêtir ces titres, car c'est à Dieu seul qu'ils appartiennent. Pensez-vous que lorsque nous-mêmes nous serons parvenus à la perfection, nous tiendrons ce langage ? Nous exalterons le nom de Dieu et celui de l'Agneau : nous ne nous exalterons pas nous-mêmes. Plus un homme est saint, plus il se rapproche de la perfection, plus aussi il est humble, moins il cherche à attirer les regards sur lui et à revendiquer pour lui-même la gloire qui ne revient qu'à Dieu.

Vous me répondrez peut-être que je suis dans l'erreur et que mon erreur provient de ce que je sépare trop l'homme de Dieu, de ce que j'oublie que l'homme est d'essence divine....

Mais non, je ne l'oublie pas et je puis même vous dire que c'est là l'un de mes thèmes favoris, que je me plais et même me complais à faire ressortir la grandeur de l'homme et son caractère divin. Seulement, gardons-nous d'effacer la différence *capitale* qui existe et qui existera toujours entre Dieu et l'homme. Dieu seul est l'Etre éternel, absolu, infini, Dieu seul est le Créateur, le Père, le Souverain ; tandis que nous, nous avons eu un commencement, nous sommes des êtres limités, des créatures et des serviteurs. Cela ne constitue-t-il pas une différence essentielle ? Même parfait, l'homme ne sera jamais

Dieu, jamais son égal et ne pourra jamais recevoir des hommages divins.

C'est vous laisser entendre, mon cher frère, que l'objection de M. Gretillat : « De quel droit adorez-vous un homme qui ne diffère de vous que par le rang et non par l'essence ? » me paraît entièrement fondée, et, pour vous exprimer le fond de ma pensée, c'est là, c'est cette objection qui s'oppose, actuellement, à ce que je partage sur la personne de Jésus les vues que vous soutenez. Cette objection me semble être un coup droit porté à votre théorie.

Vous y répondez, mais, que je vous le confesse : je trouve que votre réponse est embarrassée, qu'elle manque de rondeur, d'assurance, qu'elle trahit un certain malaise moral.

Vous commencez, sans vous l'être proposé peut-être, par rabaisser ou par diminuer l'importance de la personne même du Sauveur comparée à celle de Dieu. Vous vous plaisez ensuite à constater que Jésus, dans le Nouveau Testament, n'est invoqué que deux fois. Puis, vous cherchez à atténuer la signification des hommages rendus au Christ durant son ministère. Et, enfin, vous terminez par cet aveu qui me trouble plus que je ne puis dire : « Après cela, nous n'avons aucune raison pour le cacher, il reste, entre nos opposants et nous, sur le fait de l'adoration, une divergence très sérieuse. Nous rendons hommage au Fils sans le confondre avec Dieu. Il y a, si l'on veut, entre l'honneur rendu au Père et l'honneur rendu au Fils, une différence de degré, celle-là même qui sépare l'adoration absolue de l'adoration relative, le Créateur unique de la créature, fût-elle même, comme le dit saint Paul du Christ, le premier-né des êtres créés. »

Et voilà rétabli, en plein protestantisme, le culte de *latrie* et celui de *dulie*, l'adoration absolue s'adressant à Dieu, l'adoration *relative* s'adrsessant à Jésus ! Mais qu'est-ce donc que cette adoration « relative » si ce n'est précisément le culte de « dulie » ? On adore ou on n'adore pas. Si l'on n'adore Jésus que relativement ou secondairement, cela équivaut à dire qu'on ne l'adore pas *réellement*, mais simplement qu'on éprouve pour lui des sentiments de profond *respect*.

Et c'est bien là votre pensée puisque vous n'envisagez pas Jésus comme un être divin au sens particulier du mot, puisque vous ne reconnaissez en lui rien qui sorte de l'humanité. Vous êtes conséquent, vous êtes logique, mais c'est précisément là ce qui m'effraie et ce qui me fait reculer.... ou demeurer dans le *statu quo*.

Et pourtant, je le répète encore, je ne suis pas trinitaire, je suis un monothéiste convaincu et je fais de l'humanité de Jésus une absolue réalité, croyant à ses luttes, à ses tentations, croyant que, comme Adam, il aurait pu succomber aux pièges de l'adversaire.

Vous donc, encore une fois, cher ami, vous, vous êtes conséquent avec votre point de départ, au lieu que moi, et bien d'autres avec moi, — mais cela ne me console pas, — nous sommes l'inconséquence même.

Oui, en cette matière je suis inconséquent : mes conclusions contredisent mes prémisses, et j'en souffre vivement. J'en souffre, et cependant je suis presque persuadé que c'est là la situation normale de ceux qui marchent par la foi et non par la vue. Il y a en Jésus, il y a dans son œuvre quelque chose d'incompréhensible, d'énigmatique, de mystérieux que nous ne parvenons pas à pénétrer ou à dissiper, quelque chose qui nous dépasse, qui dépasse notre intelligence, qui défie notre raison, quelque chose que nous comprendrons certainement un jour, mais qu'il faut, je le pense, humblement accepter ici-bas par la foi. Vous, cher ami, vous ne croyez pas au mystère dans la personne du Seigneur ; moi, j'y crois encore : de là mes scrupules. Si je pouvais admettre comme vous que Jésus n'a pas eu d'antécédents célestes, traiter de « mythologie » la préexistence, considérer sa naissance comme n'ayant rien qui la distingue de celle des autres hommes, si j'osais ne pas voir en Jésus une « figure étrange, » appeler le Jésus de l'orthodoxie « une idole métaphysique, » je me rangerais aussitôt à votre point de vue. Mais je ne le puis, mais je ne l'ose. Il me faut d'autres lumières, d'autres preuves, d'autres évidences encore.

Cependant, que je vous dise avant de terminer, cher frère

et ami, combien votre travail m'a intéressé. S'il m'a troublé, il m'a aussi réjoui. Il y a chez vous, dans l'exposition de vos idées, une clarté, une franchise, une loyauté, une rigueur logique en même temps qu'une élévation, qu'un souffle de piété, qui font du bien. Ces pages consacrées à la personne du Christ n'auront pas été inutiles, elles auront, au contraire, servi la cause de la vérité, fait réfléchir, provoqué la contradiction, ce qui est tout à leur éloge. Votre mot de la fin sera aussi le mien : « Le Sauveur n'a pas dit qu'il se révélerait le mieux à ceux qui entassent formules inintelligibles sur formules inintelligibles, mais aux cœurs purs qui, avec lui, par lui, cherchent Dieu. C'est là la science des parfaits. Qu'elle devienne la nôtre tous les jours davantage ! »

Croyez-moi votre bien dévoué,

E. Barnaud, *pasteur*.

Réponse de M. Paul Chapuis.

Chexbres, le 17 octobre 1892.

Mon cher ami,

Vous ne mesurerez pas au long retard de ma réponse l'impression profonde que m'a causée votre lettre. Elle m'a ému et édifié. Elle respire la sincérité franche et l'affection du cœur. Vous nous y donnez un bel exemple de toute la charité, de toute l'irénique que l'on peut apporter à des discussions, qui, parce qu'elles touchent aux questions capitales, nous emportent parfois, par notre faute, à des violences regrettables. Mais vos pages m'émeuvent surtout par les sentiments et les luttes intérieures qu'elles trahissent. Vos objections me touchent, parce que je les ai traversées ; elles me font revivre dans un état d'âme qui fut le mien. Il me souvient du jour, il y a seize ans de cela, où jeune professeur je m'essayais dans une leçon inaugurale[1] à poser les principes de la question christologique. Ces principes sont ceux

[1] Discours prononcé le 20 octobre 1876 à la séance d'installation de M. le pasteur Paul Chapuis. Lausanne, 1876.

qu'a développés sous une autre forme l'étude que vise votre lettre. J'y ajoutais, il est vrai, une note, affirmant ou tout au moins supposant un accord possible entre la christologie historico-morale de l'école à laquelle j'appartiens et la christologie métaphysique. Les jeunes hommes, maintenant nos collègues, qui suivaient alors mes leçons, me rendront peut-être le témoignage qu'à cette tentative de synthèse je me suis sincèrement appliqué. Aujourd'hui, vous le savez, à la suite d'études que j'ose dire longuement poursuivies, l'incompatibilité des deux conceptions m'apparait éclatante et définitive. Je serais incomplet, si je n'ajoutais pas que l'expérience intime, l'évangile toujours mieux entrevu comme religion de la conscience, culte en esprit et en vérité, ont puissamment contribué à ce résultat, tandis que le savant Ritschl n'y est que pour très peu de chose.

Vous n'ignorez pas, du reste, que cette christologie à base historique et morale est à ce jour la profession de foi de nombre de chrétiens distingués, arrivés à cette solution par ces voies multiples et diverses que Dieu montre à ceux qui le cherchent. Je ne me ferais pas fort de cet argument, si je ne tenais à rappeler qu'avant nous et avec nous plusieurs de ceux qui sont des maîtres et des croyants ont trouvé là le repos de l'esprit et les satisfactions du cœur.

Vos objections n'en demeurent pas moins très sérieuses et, puisque vous m'y invitez avec tant de bienveillance, j'essaierai d'y répondre sans trop répéter ce qui a été dit ailleurs. Au fait, mon cher ami, vos objections sont des scrupules, que je rangerais volontiers sous trois noms. Il y a le scrupule du philosophe-théologien, celui de l'historien, celui surtout de la foi expérimentée.

I

Votre philosophie nous dit que « le problème christologique est insoluble par la raison humaine. » Vous n'en voulez pas moins que votre foi saisisse le Sauveur, sans « rien comprendre ni à sa personne, ni à son œuvre. » Permettez que je trouve excessive cette opposition statuée entre la foi et la

science. Sans entrer dans l'étude de leurs réciproques rapports, il convient à coup sûr de distinguer leurs domaines respectifs, les lois qui les régissent et la nature des acquisitions qu'elles nous procurent. Mais nos aspirations les plus constantes, ce besoin d'unité qui est au fond de notre être ne nous invitent-ils pas à statuer, donc à rechercher l'harmonie suprême, harmonie incomplète, harmonie souvent faussée par nos incrédulités ou nos ignorances, mais harmonie désirée parce qu'elle doit être. L'homme s'épuise à cet effort ; il s'égare, il revient ; il souffre, il se blesse ; mais tant qu'il lui restera un souffle de vie et de dignité, il tentera de s'approcher de la cime de la vérité. Or je crains que votre conception ne nous ramène à la thèse de docteurs illustres, qu'il y a des vérités de science et des vérités de foi, une évidence, mais que les unes peuvent contredire les autres, ce qui me paraît monstrueux. La foi d'ailleurs est un des éléments vitaux de notre être. Elle perçoit certains phénomènes ; elle fournit donc des faits à l'observation. Serait-il téméraire d'analyser ces données, de leur marquer leur place dans l'ordre de l'univers, d'en tirer des conclusions, comme nous le faisons légitimement pour tous les autres phénomènes psychiques ?

Sur un point toutefois, et ceci nous ramène à l'objet direct de cette lettre, je me sens en plein accord avec vous. C'est quand vous dites « qu'il y a en Jésus *quelque chose* d'incompréhensible,... *quelque chose* qui nous dépasse. » Mais ici encore entendons-nous ; car je crains que nous ne définissions assez différemment cette inconnue.

Dans la préface de son *Tite-Live*, M. Taine demandait : « Peut-on employer dans la critique des méthodes exactes ? Un talent sera-t-il exprimé par une formule ? Les facultés d'un homme, comme les organes d'une plante dépendent-elles les unes des autres ? Sont-elles mesurées et produites par une loi unique ? Cette loi donnée, peut-on prévoir leur énergie et calculer d'avance leurs bons et leurs mauvais effets ? Peut-on les reconstruire comme les naturalistes reconstruisent un animal fossile ? Y a-t-il en nous une faculté maîtresse, dont l'action uniforme se communique différemment à nos différents rouages,

et imprime à notre machine un système nécessaire de mouvements prévus ? »

M. Taine répond oui. Nous disons non; parce que derrière la machine humaine nous entrevoyons la liberté humaine. Les études historiques les plus sagaces et les plus complètes arrivent à montrer dans l'œuvre d'un homme la résultante de divers facteurs : le pays où il vécut, la race, la famille, l'éducation, ses luttes, son travail, sa constitution physico-morale ; mais après cela il reste encore des mobiles indéterminables, des déterminations qui se perdent dans le secret des cœurs, qui sont le secret de Dieu. Nous appelons cela notre équation personnelle, d'autant plus énergique dans son influence causale que l'individualité étudiée dépasse le niveau commun et manifeste dans son action des motifs de l'ordre moral, des volitions puissantes. A supposer que cette inconnue puisse se calculer et se réduire en formule à la façon d'une réaction chimique, l'homme-machine serait démontré. Il ne l'est pas et au nom des intérêts supérieurs de l'humanité qui postule la liberté morale, nous pensons vous et moi qu'il ne le sera jamais. N'est-ce pas notre dignité, autant que notre misère, que de devoir nous écrier : « Je ne fais pas le bien que je voudrais faire et je fais le mal que je ne voudrais pas faire ? »

A ce titre et dans ces limites, je vous accorde grandement que Jésus a « quelque chose d'énigmatique, quelque chose qui nous dépasse. » Ce quelque chose, c'est précisément cette inconnue d'autant plus impressionnante que le caractère et l'œuvre du Maître s'élèvent dans le monde moral comme un sommet bien haut au-dessus des autres sommets, grâce à l'usage unique en son genre qu'il a fait de cette liberté morale, sa dignité et la nôtre. Mais vous remarquerez du même coup que cet élément indéterminable, que vous statuez, n'est pas propre au Seigneur, bien qu'il soit dans sa personnalité particulièrement frappant. Il appartient à l'humanité et à ce point de vue, toute différence de degré réservée, il y a « quelque chose qui nous dépasse » chez un Moïse, chez un Socrate, dans toute individualité géniale et puissante du monde moral. Mais, en aucun cas, cette constatation ne saurait nous empêcher de scruter avec tous les

instruments en notre pouvoir la grande figure du Rédempteur. Si la foi seule, comme vous le rappelez au moyen de mes propres paroles, est capable de saisir religieusement le Christ, je veux dire de tirer de sa personne et de son œuvre des énergies positives pour notre personne et notre œuvre, cette foi produit des impressions, fournit des expériences qui, ajoutées aux faits donnés par l'histoire même de Jésus, constituent quelques-unes des données les plus importantes ou tout au moins quelques-uns des éléments de solution du problème christologique.

D'ailleurs, cher ami, ne voyez-vous pas que votre thèse agnostique se contredit elle-même? Vous prétendez maintenir, en renonçant de propos délibéré à leur synthèse, et le Christ historique et le Christ de la spéculation. Vous déclarez ainsi à peu près nul et non avenu, illusion et vanité, l'effort gigantesque et permanent de l'Eglise qui sans cesse s'est penchée sur le mystère. L'intuition de cet effort me paraît juste et nécessaire. Elle suppose que l'affirmation de la préexistence et toutes les thèses qui s'y rattachent se présentent dans nos documents comme une tentative d'explication du Christ historique. Ce ne sont pas deux grandeurs juxtaposées, mais deux grandeurs organiquement reliées, dont l'une est la cause de l'autre. Votre réserve agnostique méconnaît la nature de ce rapport, tel que le présentent les écrits du Nouveau Testament; et si, malgré l'histoire, vous mainteniez la double affirmation sans chercher la synthèse à vos yeux introuvable, ne serait-il pas utile de formuler ainsi vos conclusions? Les éléments saisissables de la personnalité du Sauveur sont ceux que donnent les lois ordinaires de la vie morale, soit son humanité parfaite. La préexistence, tentative d'explication de sa perfection, appartient, quelle qu'en soit la valeur, à l'ordre de l'incommensurable. L'intelligence s'y perd; la foi ne s'en nourrit jamais; dès lors, en tout état de cause, elle n'a pas, à proprement parler, de portée pratique. Elle est là, à l'arrière-plan, dans les lointains obscurs, sans définitions possibles. Il y aurait loin de là, n'est-il pas vrai, au rôle qu'on fait jouer à ce dogme spéculatif dans la dogmatique hellénisante des conciles

et de l'orthodoxie vulgaire et actuelle, qui va répétant partout que la négation de la préexistence personnelle du Seigneur produira un affaiblissement de la vie de l'Eglise.

J'imagine, permettez cette supposition, qu'à tout prendre vous vous contenteriez peut-être de cette place très secondaire faite à la christologie spéculative. Elle me semblerait presque acceptable s'il s'agissait purement et simplement de se courber sous « un mystère insondable ». La question n'est pas aussi simple. Ce n'est pas un mystère que nous repoussons comme tel ; nous sommes trop habitués à ignorer et à sentir nos étroites limites pour avoir cet orgueil. Mais mystère ou pas, la logique et la conscience, l'histoire et la psychologie, nous obligent à rejeter toute explication du Christ, toute affirmation au sujet du Christ qui anéantirait la portée morale de son œuvre, telle que l'histoire la constate.

Je ne demande pas, remarquez-le, je vous prie, s'il est possible de trouver cette affirmation supérieure qui réunirait en une unité véritable et l'humanité complète et la préexistence personnelle du Sauveur. Je demande si ces deux affirmations ne se détruisent pas nécessairement l'une l'autre, comme le oui détruit le non, comme les ténèbres anéantissent la lumière. Nous pouvons nous passer de la synthèse, mais notre esprit se refuse à affirmer des contraires qui se détruisent, parce qu'en le faisant il se renie lui-même et se meurt dans le scepticisme.

Relevez donc en Jésus ses sentiments humains, ses luttes, ses angoisses, ses dépendances de l'espace et du temps, le caractère contingent de son être, son apprentissage de l'obéissance au Père, cette vie, qui, de son aurore à son couchant, s'est progressivement épanouie jusqu'à arriver volontairement à ce dépouillement absolu qui se nomme l'amour sans bornes ni taches, la justice accomplie, le chemin de la victoire ouvert à tous ceux qui, sous l'influence de l'Esprit, marcheront sur ces traces. Voilà le Christ que vous prêchez, dont vous vivez, celui qui touche et convertit les cœurs. Les plus nobles accents de votre lettre procèdent de cette source et je soupçonne fort qu'avec la plupart de vos contemporains, vous ne nourrissez

guère, ni votre foi en lui, ni votre expérience de sa grâce des éléments spéculatifs que pourtant vous voulez conserver à sa personne. Placez plutôt un instant et sérieusement derrière ce Sauveur, homme parfait, comme pour expliquer sa grandeur, cet être éternel et préexistant, ce substratum divin, cette hypostase trinitaire, cette personnalité infinie et éternelle, revêtue de toute-science, de sainteté native, qui créa et conserve les mondes et dans son état incarné se souvient de cette gloire. Que devient l'homme de tout à l'heure, luttant comme vous, souffrant comme vous, conquérant pas à pas sa perfection morale, priant, mieux que Jacob en sa lutte avec l'être mystérieux, pour être délivré de la mort qu'il craignait, se laissant vaincre en une noble et sainte défaite par les supplications croyantes d'une femme de Sidon? — Que devient ce Sauveur ? Il s'évanouit, il disparaît.

Cette conclusion, que pour ma part je ne saurais refouler, démontre suffisamment tout ce qu'a de précaire un expédient christologique qui se borne à affirmer non des contraires, mais des contradictions. Et ce n'est pas ma raison, cher ami, comme vous semblez le penser, c'est ma foi qui est ici intéressée. Vous paraîtrai-je hardi, sacrilège? Non, je vous le confie : la préexistence après tout ne choquerait pas ma raison. Pourquoi donc la choquerait-elle? Que savons-nous des mystères, des origines? Mais la préexistence ébranle ma confiance en l'efficacité de l'œuvre rédemptrice. Elle énerve la vertu pratique de l'Evangile. Voilà pourquoi le problème christologique, selon le programme qui est le nôtre, ne constitue pas un simple exercice théologique. Il touche à la vie et à l'avenir de l'Eglise.

Pour nous en convaincre encore, oserai-je vous demander quel rôle joue l'affirmation de la préexistence dans votre foi personnelle et votre œuvre pastorale? Vous allez sans doute me renvoyer aux documents apostoliques et à dix-neuf siècles d'histoire durant lesquels cette doctrine, malgré les résistances qu'elle a provoquées, a été constamment maintenue dans le credo de la chrétienté.

Des apôtres, nous parlerons tout à l'heure. L'Eglise, elle,

c'est vrai, depuis et avant les grands conciles trinitaires, a toujours affirmé cette origine supérieure de son Chef. Elle a même repoussé Arius et sa doctrine d'une préexistence commençant dans le temps, que vous semblez préconiser et qui, à mes yeux, offre autant et plus de difficultés que l'engendrement éternel enseigné par les docteurs orthodoxes. Cette conception donne au Sauveur des hommes une grandeur surhumaine, quelque chose d'unique qui l'élève formellement à la hauteur « d'un Dieu ». On regarde, on contemple et l'on est d'autant plus saisi par cette figure que la tradition de dix-neuf siècles l'a profondément implantée dans la pensée chrétienne. Je comprends qu'en rejetant cette formule, à nos yeux erronée et dangereuse pour le temps présent, nous soyons accusés d'enlever au Seigneur de gloire une part de sa couronne et je saisis avec une sympathie émue les scrupules d'hommes pieux, les effrois du traditionalisme, pour qui le Sauveur, tel que nous le comprenons, ne semble plus être ce Fils unique venu du Père, dont la dignité et la suprême grandeur paraissent liées aux affirmations reçues. J'ajouterai même que ce dogme, malgré l'imperfection de la formule, répond à un sentiment très juste, à celui-là même qui dans les siècles passés a créé et soutenu la notion trinitaire, qui, pourtant à votre propre sentiment, n'est ni biblique, ni vraie.

Qu'ont cherché nos grands docteurs en cet effort gigantesque, qui me pénètre d'admiration ? Ils ont voulu rendre compte de la grandeur unique de Jésus-Christ, lui assigner la place qu'appelle cette grandeur et l'expliquer par des causes suffisantes. Les moyens qu'ils ont employés, la réponse qu'ils ont donnée au problème, nous les trouvons aujourd'hui caducs ; mais ils correspondaient au degré et à la forme de leur culture, comme à la nature de leurs préoccupations. Et ces préoccupations demeurent ; nous cherchons, comme les pères, à nous rendre compte de l'œuvre et de la personne du Rédempteur ; mais cette longue histoire, cette histoire tourmentée, ne devrait-elle pas nous avoir appris à distinguer entre la substance même des problèmes posés et les formules inadéquates et changeantes qui nous servent à exprimer les

solutions proposées? Voilà pourquoi la vertu des faits salutaires se manifeste, malgré les erreurs des théories. Vous souvenez-vous de la pauvre femme de l'Evangile qui fut guérie en vertu de sa foi, bien que la superstition grossière qui enveloppait la confiance de son cœur ait rattaché le pouvoir de guérison du Maître à quelque vertu magique, communicable même par le manteau du prophète? Dans un autre domaine, j'imagine qu'au seizième siècle beaucoup d'âmes très pieuses, dont la foi était comme enchâssée dans les doctrines romaines, ont dû prendre les réformateurs pour des destructeurs coupables. N'y aurait-il pas, sans que chacun puisse s'en rendre compte, quelque chose de cet enchâssement de la foi dans les formules de la foi, dans le rôle si capital que plusieurs accordent à la préexistence du Christ?

Citez-moi, je vous prie, un réveil de conscience, une conversion, une impulsion morale, produits par cette affirmation. Est-ce là ce qui brisa la résistance de Saul? la préexistence a-t-elle consolé l'âme troublée du moine de Wittemberg? Lorsque sous l'étreinte des angoisses morales et des vides du cœur nous avons vu des âmes trouver la paix en Jésus-Christ qui les conduit au Père, ont-elles posé le pied sur ces hauteurs spéculatives comme sur le roc inébranlable de leurs espérances? Je veux que, sans ou avec intention, elles aient laissé subsister ces affirmations séculaires à titre d'explication dernière de la puissance et de la grandeur du Rédempteur; mais je ne vois pas que ces affirmations procèdent de la foi, je ne vois pas non plus qu'elles créent la vie croyante. Ne serait-ce pas qu'elles appartiennent à une autre sphère que celle de la religion pratique et vécue, à la sphère de la réflexion théologique?

Si je ne craignais d'être entraîné hors des limites d'une simple réponse à vos excellentes pages, j'essaierais de vous dire comment ce qui renverse pour nous ou tout au moins transforme la notion de la préexistence est précisément ce qui explique son rôle dans le passé. D'où vient-elle cette pensée, bien antérieure au siècle de Jésus-Christ? Des écoles palestiniennes, de la spéculation judaïque, qui partout aboutit à la

personnification des idées[1] ? C'est très probable. Mais ces écoles elles-mêmes ont subi l'ascendant de la Grèce et la Grèce, c'est encore une de ses gloires, a dominé le monde et les docteurs de l'Eglise. Je reconnais sa trace dans cette habitude même de considérer les choses sous la catégorie de la substance et de l'être. Elle fut métaphysique et nous lui devons les plus hardis efforts de l'esprit humain. Qu'est à tout prendre la préexistence sinon l'affirmation que les vertus de Jésus-Christ s'expliquent par les attributs de son être, par sa substance, par sa *nature* ? Une analyse plus exacte du fait religieux, une conscience plus juste des limites de notre savoir, la théorie de la connaissance modifiée et précisée par les méthodes d'observation qui remplacent la spéculation pure, les Kant, les Vinet, les Secrétan, tous ces faits, tous ces hommes ont révolutionné les anciens procédés et la révolution va s'accentuant tous les jours. Nous ne méprisons pas, comme le suppose M. Gretillat qui nous reproche d'en faire, la métaphysique. La science de l'être est impérissable ; mais elle s'est modifiée. Jadis elle commandait l'observation et l'expérience ; aujourd'hui elle n'est que la conclusion ou la généralisation des faits acquis par l'observation et l'expérience. Voilà pourquoi, indépendamment de tout autre motif, la préexistence, discussion de substance de choses qu'on n'entend ni ne peut entendre, nous apparaît comme une donnée spéculative, en harmonie avec les conceptions d'une époque passée et qui ne cadrent plus ni avec nos besoins, ni avec nos méthodes d'investigation, une conception, en un mot, qui ne se rapporte à aucune réalité objective.

J'ai hâte d'en revenir à ma question indiscrète. Quel rôle attribuez-vous au dogme discuté dans votre vie et votre œuvre pastorale ? Car enfin, si cette affirmation est capitale ou simplement utile, si elle fournit une explication du Christ et de ses puissances, il y va de notre fidélité de lui donner sa place dans l'enseignement ou l'édification pratique. Vous la trouverez sans aucun doute dans d'anciens sermonnaires, peut-être, ce

[1] Voir encore sur ce sujet un volume qui vient de paraître : *Les Apocalypses juives*, par Eug. de Faye, licencié en théologie. 1 vol. grand in-12. — Paris, Fischbacher, 1892.

que j'ignore, dans de plus récents ; mais je n'ai pas besoin de vous conseiller, cher ami, de donner à vos ouailles plus fortifiante nourriture.

Vous prêchez Jésus-Christ. Avec saint Paul vous avez parlé peut-être, permettez cette supposition, de l'imitation de Jésus-Christ ; peut-être avez-vous essayé d'attirer les volontés vers Celui qui affranchit du péché, en montrant que, tenté comme nous, il peut secourir ceux qui sont tentés. Vos auditeurs vous ont entendu avec cette sympathie que votre parole pleine de foi et de vie sait inspirer. Je suis en mesure de résumer quelques-unes des impressions reçues. Les voici :

Quelques personnes, parmi celles, heureusement rares, auxquelles le joug de l'orthodoxie a voilé la personne du Rédempteur, ont été scandalisées en vous entendant affirmer, conformément aux Ecritures, que le Saint et le Juste aurait *pu* tomber dans le mal. La plupart, heureuses des appels reçus, partisans traditionnels du dogme traditionnel appris du catéchisme, ne se sont pas demandé si oui ou non vous admettiez la préexistence, parce que cette explication de la personne et de l'œuvre de Jésus n'a trouvé aucune place dans vos paroles, (une lacune, cher ami, si le dogme est réellement utile,) parce qu'aussi elle ne joue aucun rôle appréciable dans leur propre vie religieuse.

Voici, le phénomène se présente quelquefois, un de vos auditeurs, âme qui cherche, âme qui a soif de la justice, mais peu disposée à se contenter du demi-jour. Il a été touché de la manière impressive dont vous avez dépeint Jésus-Christ, son frère et son libérateur, selon vous ; il aspire à marcher sur ses traces, à régler sa vie sur celle du Maître. « Monsieur le pasteur, vous dit-il, nul plus que moi ne désire imiter le Maître, son amour, sa justice, sa vie sanctifiée. Mais les conditions de la lutte pour lui et pour moi ne sont pas seulement inégales, ce que je comprends trop, hélas ! elles sont absolument dissemblables. Lui ! un homme qui fut Dieu, et se souvient de son éternité, moi... vous savez ! » Que répondrez-vous ? — Je vous laisse cette tâche ; je vous laisse soulever le poids de cette objection à mes yeux formidable et qui énerve

pour les plus réfléchis et les plus sérieux, la puissance vivifiante de l'Evangile.

Ne peut-on pas conclure de là, une fois encore, que le dogme a besoin de revision profonde, que la notion de préexistence appartient à la réflexion théologique d'une grande époque, mais non au patrimoine de la foi chrétienne proprement dite?

M. Gretillat, on le sait, n'est point de cet avis. Dans un bel article, qu'il publiait en juillet dernier dans cette Revue[1], il nous dit que la négation de la préexistence a pour effet un amoindrissement de l'exemple donné par Jésus-Christ à l'humanité et à chaque fidèle, que, si la sainteté suffit à rendre compte du rôle propitiateur du Crucifié, elle n'explique pas son rôle créateur et régénérateur.

L'exemple de Jésus-Christ ! Mais la préexistence, au sens où l'entend le docteur de Neuchâtel, semble précisément, même avec l'infortunée kénose, énerver la puissance pratique du modèle, puisqu'on tend à motiver et son autorité et sa puissance par des faits, des qualités d'être et des considérations, qui ne sauraient s'appliquer à l'humanité.

Un riche, qui s'est fait pauvre, en se souvenant de ses richesses passées, que d'ailleurs il reconquiert chaque jour, ne saurait recommander sa méthode à un pauvre qui ne fut jamais que pauvre et qui n'a pas dans *sa nature* les éléments propres à faire fortune. Si Jésus-Christ, comme le dit si bien M. Gretillat, est le Régénérateur de l'humanité rachetée, en quel sens faut-il entendre ce relèvement? A-t-il communiqué sa substance, un sang nouveau ? Alors je saisis la valeur de la préexistence, mais du coup la rédemption est rabaissée au rang d'une précipitation organique ou d'un *opus operatum*. Si cette restauration est celle de ma volonté par sa volonté, une œuvre morale, un affranchissement du mal, alors je ne vois plus la valeur pratique de la préexistence. Assez, cher ami. A supposer que vous ne vous effrayiez pas du caractère de réflexion théologique que nous attribuons au dogme discuté, vous avez néanmoins une objection tout prête : Cette réflexion théologique n'a pas commencé à Nicée; elle remplit quelques

[1] *Foi et théologie*, p. 331 et suivantes.

livres canoniques : elle fait partie du témoignage de Jésus lui-même, du moins d'après le quatrième évangile. Nous arrivons ainsi à votre scrupule historique.

II

Ce scrupule, si je vous comprends bien, concerne essentiellement la manière dont j'entends la préexistence et la place accordée aux récits de la naissance surnaturelle du Sauveur.

Vous avez bien compris, et je vous en remercie, que si nous repoussons l'affirmation de la préexistence personnelle, nous cherchons pourtant à nous rendre compte des motifs qui ont dicté cette conception à quelques-uns de nos documents apostoliques ; nous cherchons à retrouver le contenu religieux de cette thèse spéculative. Deux textes surtout, Jean VIII 58 et XVII 7, des témoignages de Jésus lui-même sur sa personne, vous « rejettent, dites-vous, comme d'instinct dans le rang des interprêtes traditionnels. »

Avant qu'Abraham fût, je suis ! M. Gretillat dans l'article cité me reproche d'entendre ce texte comme s'il signifiait : *Avant qu'Abraham fût, je n'étais pas.* C'est charmant comme trait d'esprit du très spirituel professeur. Mais vous conviendrez que c'est trop me prêter. J'ai dit et je confesse encore que, entendue dans sa lettre, cette déclaration peut certainement signifier que le fils de Marie existait, existait de toute éternité (*je suis* et non *j'étais*) conscient de lui-même avant le père des croyants, de même qu'entendus à la lettre « naître de nouveau » signifie ce que disait Nicodème, « manger la chair et boire le sang du Fils de l'homme » ce qu'imaginaient les Juifs, « voir le Père » ce que désirait Philippe, « se garder du levain des Pharisiens » ce que supposaient les Douze. C'est même, on le sait, un des traits les plus caractéristiques de l'enseignement du Maître que cette manière paradoxale, ce coup d'aile qui brusquement emporte les auditeurs au-dessus de leurs préoccupations limitées dans les sphères de l'Esprit. A ceux qui le cherchent parce qu'ils ont été terrestrement nourris, il se donne comme pain de vie, supérieur à la manne tombée

du ciel ; l'eau du puits de Jacob le transporte vers cette eau vive qu'en sa personne il est venu offrir aux altérés ; les splendeurs de la Fête des Tabernacles lui inspirent son : « Je suis la lumière du monde. » Dans le cas qui nous occupe, tandis que les Juifs supputent son état civil et son âge, d'un bond, d'un élan le voilà au centre de sa misison, au rôle qu'il s'attribue, à son âge spirituel : Avant qu'Abraham fût, je suis ! c'est-à-dire, mon rôle, mon but, mon œuvre, ma raison d'être sont antérieurs au patriarche et fixés de toute éternité dans les conseils de Dieu. Dans la belle étude qu'il vient de publier, M. Philippe Bridel[1] exprime très exactement la même pensée ; montrant dans l'Homme-Dieu le but et le centre de l'histoire, il écrit : « Quelque unique qu'il soit au milieu de ses frères imparfaits et coupables, le Christ n'y sera point un intrus ; au contraire, il est leur raison d'être, à eux tous ; rien n'a jamais existé, rien n'a jamais été conservé, rien ne s'est jamais développé qu'en vue de l'apparition de l'Homme-Dieu ; car toute l'histoire, toute la nature n'ont d'autre but que la réalisation de la vie divine, comme toute la plante ne vit que pour porter sa graine. C'est « à travers lui et pour lui » que Dieu a tout créé ; c'est pour et « en lui » que tout a subsisté, car c'est en lui que tout avait sa raison d'être et quand il vient, il peut dire non seulement : « J'étais avant que vous fussiez » mais, « avant que vous fussiez « je suis. »

Nous avons dans ces mots, qui ont d'autant plus de portée qu'ils n'ont point d'intention exégétique, une très exacte indication de la valeur religieuse et du sens qu'il faut attribuer à la préexistence non seulement dans les textes rappelés, mais partout. Elle revient à la pensée de Vinet que M. Bridel a excellemment choisie comme épigraphe : « Tout dans la religion chrétienne est morale, la divinité du Christ, la rédemption, tous les mystères sont, au fond, de la morale. » J'ajoute que s'ils ne sont pas cela, ils ne sont rien au point de vue religieux et c'est faute de l'avoir compris que la tradition ecclésiastique en est arrivée à matérialiser cette notion de la

[1] *La foi en Jésus de Nazareth peut-elle constituer la religion définitive ?* — Brochure in-8.

préexistence, familière à l'horizon judaïque, pour faire du Rédempteur et de son œuvre plus encore une évolution de la substance divine, qu'une création de vie restaurée et renouvelée et longuement préparée par tout ce qui a précédé la venue du Fils de l'Homme.

* * *

J'ai hâte d'en arriver à votre question au sujet de la « naissance miraculeuse ». Vous avez l'air, je dis l'air, car l'esprit général de votre lettre vous absout à l'avance, d'en faire une des colonnes de la divinité du Christ. Mais ce que vous ne faites pas, d'autres le font. On voudrait expliquer le Sauveur, fonder sa divinité sur le protévangile que, tout récemment, quelques frères de Germanie appelaient « le roc sur lequel viendra se briser toute la sagesse de ce siècle. » Au point de vue populaire, cette énergique revendication doit être d'un grand effet. L'orthodoxie vulgaire a tellement habitué les esprits à trouver dans des causes physiologiques l'origine de la grandeur du Rédempteur, qu'on ne saurait s'étonner de la puissance d'action d'un tel argument. Mais, à le regarder de près, il constitue une erreur historique et un grand danger moral.

Erreur historique ! Je ne saurais en quelques lignes discuter l'évangile de l'enfance. Mon étude a donné sur ce point mon sentiment : J'apprécie toute la valeur des pages, si rigoureuses d'analyse, d'un Lobstein. Je conçois très bien qu'on refuse au protévangile le caractère d'une histoire pour y voir une christologie rudimentaire et matérialisée. Je conçois également l'opinion, c'est la mienne, qui admet la réalité historique de ces récits, tout au moins l'affirmation de la naissance surnaturelle. C'est un problème critique, dont la solution décisive ne me paraît pas achevée. Mais, cette solution, quelle qu'elle soit, est indifférente à la dogmatique. Elle n'apporte pas de lumière. Voici pourquoi :

L'affirmation *natus e spiritu sancto* ne joue aucun rôle appréciable dans la réflexion christologique primitive. Je ne dis pas qu'elle soit nécessairement niée ; je dis qu'aucun texte,

en dehors des chapitres connus de Matthieu et de Luc, ne la fait pressentir, qu'elle n'est nulle part utilisée. Cette conclusion, on ne l'appuiera pas sur le silence très explicable qu'aurait gardé Jésus lui-même sur cette matière. Ni Marc, ni le quatrième évangile n'en font mention et je renonce à inférer quoi que ce soit de ce silence. Mais lisez, pour prendre le meilleur des exemples, les épîtres de Paul. Cet apôtre parle assez, faut-il le rappeler, de la suprême grandeur du Maître, de sa divinité, de sa gloire, de son rôle, de sa dignité unique, de ses origines mêmes. Pourtant dans aucune de ses pages vous ne rencontrez une mention de la conception surnaturelle, pas même une allusion à ce fait; jamais celui-ci n'est employé à titre d'argument, phénomène inexplicable si l'écrivain eût accordé au protévangile seulement un dixième de la valeur que lui ont donné l'orthodoxie et l'opinion vulgaires. Il appartient à cette orthodoxie, qui a la noble prétention de posséder et de défendre la « saine doctrine », de nous expliquer cet indubitable silence. La seule affirmation paulinienne qui se rapproche du sujet se trouve dans Rom. I, 5, où Jésus est appelé « fils de David selon la chair et fils de Dieu selon l'esprit de sainteté par sa résurrection d'entre les morts. » Et vous savez que cette formule ne donne en la question qu'une lumière douteuse, puisqu'on en peut tirer tout aussi bien, peut-être plus raisonnablement, la négation du protévangile, qu'une preuve en sa faveur.

Il faut donc dépasser, et de beaucoup, l'âge apostolique pour trouver le moment où les évangiles de la naissance sont utilisés comme argument en faveur de la divinité du Christ. Les documents apocryphes fournissent ici d'utiles indications. L'esprit de l'Eglise s'est modifié : on cherche dans la *nature* du Christ l'explication de son caractère et de son œuvre et l'on modifiera, pour la préciser et la matérialiser, la formule du Symbole qui disait : « né du Saint-Esprit et de la vierge Marie » en celle que nous connaissons : « conçu du Saint-Esprit et né de la vierge Marie. »

Dans cette situation, je ne vois que deux chemins de sortie, entre lesquels ont est obligé de choisir.

Voici le premier :

La conception surnaturelle régit la personne du Maître ; elle explique sa divinité ; elle explique, sinon sa sainteté, du moins la possibilité de cette sainteté, puisqu'au dire des savants de l'école traditionnelle, Jésus fut ainsi soustrait à l'influence du péché originel et sa mère à tout ce qu'il y a d'impur, dit-on, dans les lois ordinaires et universelles de la génération. « La pureté absolue de sa naissance, écrira M. Godet[1], résulte d'un côté, de la sainteté positive du principe divin qui en est la cause efficiente ; de l'autre, de l'absence de tout mouvement impur chez celle qui devient mère sous l'empire d'un tel principe. » Vous trouverez dans les ouvrages, si remarquables à d'autres égards, que feu le professeur Gess a consacrés à la personne du Christ des détails plus précis et qu'inspire le même esprit. Je vois là, pour ma part, un double et très grave danger moral. D'un côté, contrairement à tous les phénomènes constatés, on suppose que l'hérédité morale se transmet par l'homme et non par la femme. Si l'on ne veut pas, avec les récits apocryphes et le dogme catholique qui a l'incontestable mérite du courage logique, aboutir à l'immaculée conception de Marie, vase préparé, physiquement purifié pour recevoir l'enfant divin, on statuera de la part de l'Esprit, à côté de sa fonction créatrice, je ne sais quel rôle matériel d'agent de désinfection, qu'il me répugne de signaler. Sous prétexte de péché originel, on rabaisse l'activité sainte du Saint-Esprit de Dieu au rang d'une force moléculaire.

Que dire, d'autre part, de ces affirmations sur le caractère prétendu impur des fonctions sexuelles ! Elles s'insurgent contre une loi qu'on appelle à bon droit une loi divine. Elles sont les germes de cette immorale morale du faux ascétisme qui a manifesté et manifeste encore, hélas ! dans l'Eglise ses douloureuses conséquences.

Ajouterai-je que l'esprit de l'Evangile proteste contre de pareilles conceptions, que ces conceptions finissent par expliquer la sainteté du Rédempteur par des causes physiologiques, qu'elles ruinent dès lors la portée morale de son œuvre et

[1] F. Godet, *Commentaire sur saint Luc.* — Neuchâtel, 1871.

nous la rendent inassimilable ? Cette sainteté a, en effet, pour point de départ ou pour condition un phénomène naturel ; elle est susceptible de se perdre, comme je puis perdre ma robuste santé dans la débauche, mais elle n'est ni une énergie conquise, ni une volonté d'être, ce que Dieu voudrait que nous soyons. Je ne sais comment saisir, dans une telle supposition, ce *devenir comme Christ*, que l'Evangile nous impose comme idéal. Les conditions naturelles qui le préparent me font défaut, je ne saurais les posséder et parce que je ne les possède pas le salut offert m'apparaît comme une illusion. Le Sauveur est un heureux, un privilégié, fort parmi les forts, qui nous dit à nous, paralytiques de naissance : Allons, mes amis ! escaladons le Cervin !

Non, non, cher ami, si le protévangile signifie cela, s'il est né sous ces influences morbides contre lesquelles proteste l'épitre aux Hébreux, quand elle dit que le lit nuptial est sans souillure, s'il a pour but de fournir à la grandeur de l'enfant de Bethléhem un piédestal emprunté aux évolutions de la matière, alors il est jugé et on a fourni contre sa réalité historique le plus formidable des arguments. Ce n'est plus un mythe ou une légende pénétrés de sève religieuse, l'Ecriture sainte nous en fournit quelques exemples, c'est un mauvais mythe, une détestable légende qu'on fera bien de laisser dans l'ombre.

Mais ce n'est pas là l'impression que nous laisse l'évangile de la naissance ; voilà pourquoi il y a un autre chemin de sortie.

Mythe ou histoire, le ton de ces récits, leur sobriété, cette tendre poésie qui les enveloppe, tout nous dit que leur inspiration est celle d'une pure et naïve piété. Les hommes qui nous racontent ces choses n'ont pas débattu le problème du péché originel ; à coup sûr ils avaient conservé de la religion israélite cet amour pour la paternité, ce légitime orgueil que donne la bénédiction des fils dont on remplit son carquois, et qui se refuse à voir une souillure dans les conditions de la naissance physique.

Mythe ou histoire, ces récits ne peuvent signifier qu'une chose : c'est que Jésus est une création nouvelle au sein de l'humanité, qu'en tout état de cause il a rompu la chaîne infer-

nale du mal et posé un commencement nouveau dont il est lui-même le premier anneau. Si c'est de l'histoire, nous constaterons simplement qu'il a plu à Celui qui dit jadis : « Que la lumière soit ! » d'accomplir encore un acte créateur pour donner au monde vieilli et mourant le Chef de l'humanité restaurée.

Vous voyez, cher ami, que la peur ou l'horreur du « surnaturel » ne nous tente point. Mais cette forme même de l'entrée du Christ dans le monde ne saurait ni conditionner, ni limiter la formation morale du Rédempteur. Car, faut-il le répéter pour la dixième fois, toute tentative de donner à la sainteté une cause extérieure au sujet, tout au moins étrangère à sa volonté, en dissout le caractère moral. Le vainqueur du péché et de la mort doit avoir, s'il m'invite à vaincre par Lui les mêmes adversaires, rencontré l'ennemi dans des conditions analogues à celles où je suis moi-même placé. Ceci n'est point un à priori, mais un postulat nécessaire au fait même de la rédemption par celui qui nous sauve, parce qu'il connaît par expérience nos luttes et nos sentiers.

M. Godet[1] a écrit cette phrase : « Le fait de la naissance miraculeuse est en relation *étroite et directe* avec celui de la sainteté parfaite du Christ, base de la christologie, tellement que celui qui nie le premier de ces miracles doit nécessairement être conduit à nier le second et que celui qui accepte le second ne peut manquer de remonter jusqu'au premier *qui en est la supposition*.

Nos constatations historiques, comme nos déductions, nous amènent à poser la thèse directement contraire : le fait de la naissance miraculeuse est sans relation aucune avec la perfection morale de Jésus, base nécessaire de toute christologie évangelique. Celui qui rattache ce mode d'être à ce mode de naître, comme l'effet à la cause, est directement et nécessairement conduit à nier le caractère moral de cette sainteté, qui est une vertu conquise et non pas un don de nature comme le talent ou la vigueur physique. Si nos adversaires ont raison, l'appropriation du salut doit pouvoir s'obtenir par une sorte

[1] *Ouv. cité.*

d'inoculation, à laquelle la volonté et l'énergie morale ne sont que peu intéressées. C'est peut-être bien là un des traits de la dogmatique traditionnelle ; mais c'est aussi une erreur catholisante qu'il faut faire disparaître.

Vous répondrez peut-être, en admettant une partie des objections présentées, que la naissance miraculeuse ne constitue pas la cause unique de la sainteté du Christ, puisqu'elle n'exclut pas la nécessité de la lutte pour conserver et épanouir cette obéissance parfaite, ni dès lors la possibilité éventuelle de faillir. Mais vous voulez en même temps créer, pour le Sauveur, par cette naissance miraculeuse, une innocence initiale, le placer dans cette situation, où nous ne sommes ni vous ni moi, et qui lui confère « la liberté de ne pas pécher et de réaliser ainsi le but proposé à l'humanité dès l'origine de son histoire. » Les origines du Maître lui créeraient donc ce qu'on a appelé « la condition négative de la sainteté. » J'entends. L'argument est spécieux ; mais répond-il aux réalités psychologiques ?

Je pourrais demander d'abord ce que signifie « cette liberté de ne pas pécher. » Y a-t-il donc un péché ou « des péchés nécessaires ? » S'ils sont nécessaires, inévitables, sont-ils encore des péchés, c'est-à-dire des transgressions voulues et réfléchies de la loi de Dieu, des manquements que j'aurais pu et dû éviter. Vous voyez que c'est la notion même du mal héréditaire, de l'inclination mauvaise de la race qu'il s'agirait de reviser. Mais je passe à d'autres questions plus directes. Cette innocence, cette faculté du libre choix absolu que vous réclamez pour Jésus reposeraient donc selon vous sur un don naturel ; c'est une question de sang. Et vous voulez que cette condition d'ordre *physique* ait protégé l'innocence de l'enfant, les premiers mouvements de son âme, consciente d'elle-même, en face des exemples, des tentations que les hommes et le monde présentaient à ses yeux, à ses oreilles, à son cœur. N'est-ce pas réduire le mal aux proportions d'un désordre organique ou, s'il pouvait rester dans de telles conditions un désordre moral, n'est-ce pas lui fournir à titre de préservatif des forces infimes ? Le mal digne de ce nom, j'entends la désobéissance

coupable, exige, nous allons le voir, de plus efficaces remparts. Que résulte-t-il d'ailleurs du point de vue que j'essaie de combattre et qui offre la plus étrange confusion de l'ordre de la nature et de celui de la grâce ? Il en résulte, si l'on va au fond des choses, qu'un pécheur qui pèche peut être moralement aussi grand que Jésus-Christ qui ne pèche pas. Le Seigneur a remporté les parfaites victoires... à l'aide, selon vous, des privilèges de sa constitution physico-morale. Vous et moi, si nous avons imparfaitement, très imparfaitement appris l'obéissance, résisté au mal, malgré le boulet que nous traînons et que le Sauveur ne traîna pas, n'avons-nous pas réalisé nous aussi une œuvre digne d'attention ? Et comme, en matière morale, la valeur de l'acte dépend moins de la réussite que de l'intensité de l'effort, ne se trouverait-il pas des hommes « nés dans le péché et enclins au mal, » aussi avancés que Jésus le Saint et le Juste, à la façon dont vous concevez et expliquez cette justice? La pite infime de la veuve dénuée vaut plus que les milliers de francs du millionnaire selon l'arithmétique de Jésus lui-même et cette arithmétique doit être ici appliquée.

Ces arguments n'épuisent pas encore votre question. Vous demandez comment nous expliquons cette apparition *unique* de Jésus de Nazareth, son âme pure, exempte de tout égarement, la limpidité de sa conscience toujours obéie, autant que la perfection de son amour. Je veux que mon appel aux génies que j'avais cités comme lointaine analogie ne vous ait pas convaincu. Vous me faites souvenir que ni Socrate, ni Moïse, ni les autres ne furent seuls en leur genre ; je ne nie point, mais ne peut-on pas constater chez tous les hommes supérieurs, et c'est en ce sens que je les ai appelés en témoignage, une large part d'inconnue, « ce quelque chose qui nous dépasse ? » Peu importe l'étendue de cet élément, n'est-il pas partout de même catégorie, en ce sens qu'il détermine au plus haut point la personnalité ?

Jésus est le génie achevé du monde moral. Je puis concevoir des individualités plus savantes, des grandeurs d'un autre genre dans le domaine de l'esthétique, je ne conçois, ni ne vois rien de plus harmonique, rien de plus parfait que la cons-

cience obéissante du fils de Marie. Et si je cherche à me rendre compte de cette grandeur unique, n'est-ce pas à des causes morales, à des causes libres et non à des phénomènes naturels que je dois m'adresser? Ceci vous dit ma réponse à votre question. Je consens, je dois consentir à ignorer le pourquoi. La sainteté ne se déduit pas comme une formule de chimie, c'est ici qu'il faut savoir ignorer et je ne saurais mieux marquer ma pensée qu'en vous rappelant une page de M. Philippe Bridel[1].

« L'Homme-Dieu » sera un don de Dieu, une grâce, but de l'histoire, il ne sera pas le résultat spontané de l'histoire, mais un commencement nouveau dans l'histoire. Est-ce là ce qui vous arrête ? Songez pourtant que sur plus d'un point notre science est obligée d'accepter des hiatus du même genre, je veux dire l'opposition d'un principe nouveau venant se greffer sur ce qui existe, mais en le pliant à des fins nouvelles. Par exemple, tous les phénomènes de la vie végétative sont conformes aux lois de la chimie ; mais la vie elle-même est quelque chose que la chimie ne produit point, quelque chose qui vient s'ajouter à la chimie pour la dominer et, comme disait Claude Bernard, la soumettre à une idée directrice. Même hiatus pour ce qui concerne la vie consciente, dominant la vie inconsciente en s'appuyant sur elle sans la détruire. Même hiatus encore pour la liberté morale qui s'affirme au-dessus du mécanisme intérieur de nos idées, de nos désirs, de nos craintes, en dirigeant ce mécanisme sans le briser. Tout individu n'est-il pas d'une manière relative un commencement nouveau, qui ne rompt point la chaîne héréditaire et qui pourtant, s'il est quelqu'un, marque la réalité, au moins la possibilité de quelque modification dans cette chaîne ? »

Voilà, je crois, tout ce que l'on peut dire et vous conviendrez que cette confession d'ignorance, qui tient à la nature même des choses, est mieux à sa place que les affirmations contradictoires de la christologie traditionnelle pour laquelle on voudrait

[1] Ph. Bridel, pasteur, *La foi en Jésus de Nazareth peut-elle constituer la religion définitive ?* Conférence apologétique. — Lausanne, Georges Bridel & Cie.

réclamer les bénéfices du mystère. Tout au plus, en notre sujet et dans la ligne où nous poursuivons la solution du problème, est-il possible de poser quelques jalons indicateurs.

Le premier nous dirait qu'en face de la sainteté du Maître la question du péché originel doit être pour sa personne laissée de côté. Nous ne pouvons plonger aucun regard dans cette phase de l'inconscience. Nous ne pouvons ni nier, ni affirmer en cette matière. Le seul fait à retenir, le fait central, c'est que le Seigneur dès l'aurore de sa vie consciente ne révèle aucun égarement. Le second marquerait le rôle joué dans cette lutte par la volonté du Sauveur, toujours et constamment appliquée au bien qui triomphe en sa personne. Enfin, si vous voulez, un mot qui exprimerait cette notion de causalité à laquelle vous paraissez tenir, je dirais que la perfection de Jésus de Nazareth est, comme tout triomphe moral, l'œuvre de la grâce de Dieu. Il a été gardé, pénétré, entouré, conduit, fortifié par l'Esprit. Sa sainteté a pour source les énergies morales, mais à aucun degré les puissances physiques. Dans ce domaine ainsi limité et précisé, on n'accentuera jamais trop l'éducation divine. Et vous ne me direz pas que cette action fait sortir le Christ des conditions humaines générales. Destiné et préparé à l'œuvre capitale du monde, Dieu a doté son Fils, en proportion même de la grandeur de son œuvre, comme il dota et dote encore ses serviteurs, donnant ici cinq, là deux talents suivant le travail à accomplir. La différence entre lui et ses frères ne gît point, dès lors, dans un privilège naturel et nécessaire, mais dans une obéissance qui ici s'affirme dans sa perfection, à chaque moment du développement personnel, tandis que là cette obéissance due se détruit par son contraire. Le drame entier, avec les motifs profonds qui le déterminent, pour Christ et pour nous, a pour théâtre la sphère morale. Son obéissance et nos révoltes y sont renfermées. Hors de là sa sainteté n'est plus une vertu, pas plus que nos chutes ne seraient des péchés, mais des malheurs inévitables.

Aussi dois-je protester contre un cliché que vous ne commettriez jamais, mais qui court les pages de nos contradicteurs, alors qu'ils opposent, avec M. Gretillat, le Christ « descendu du

ciel » au Christ « monté du néant pour devenir homme. » Il est bien entendu que ce dernier serait le nôtre. Monté du néant! Pour ameuter ou effrayer les fidèles, la formule est précieuse. Monté du néant! Qu'est-ce cela ? Des mots qui sonnent creux et ne présentent absolument aucun sens. M. Gretillat lui-même, qui n'est point « descendu du ciel, » est-il donc monté du néant ? Et pour appartenir à la chaîne humaine, les Paul, les Jean, tous les fidèles témoins ne seraient plus des dons divins, des « vases d'élection, » des créations de la miséricorde de Dieu, mais des êtres venus on ne sait d'où, ni comment, à moins qu'ils ne soient « montés du néant! » Gardons-nous des phrases vides et disons ensemble, cher ami, malgré nos divergences théoriques, que le Sauveur, le vôtre et le mien, est *descendu du ciel*, oui descendu du ciel, sinon comme un éon gnostique, façon orthodoxe, du moins comme le don le plus excellent de la pitié de Dieu pour les pécheurs, don préparé, promis, attendu, supplié, qui enfin a réalisé la pensée du Père : l'union intime de l'homme et de Dieu dans la perfection de l'obéissance.

Après cela, malgré les lacunes de notre savoir, nous pouvons nous réjouir avec les bergers de Bethléhem, très ignorants du néant et de la kénose, un néant encore, de ce qu'un Sauveur nous est né. Nous possédons en Lui un Rédempteur, qui, tenté comme nous, peut compâtir à nos infirmités et sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu par lui. Il est le seul médiateur entre Dieu et les hommes et ce médiateur s'appelle : Jésus-Christ homme (1 Tim. II, 5), un nom qui dit toutes les divines vertus du fils de Marie, un nom que la doctrine traditionnelle n'a jamais su lui donner.

Vous souffrez, sans doute, des proportions inattendues de ma réponse à vos pages brèves et limpides. Permettez pourtant quelques lignes encore touchant les scrupules de votre foi.

III

Ces scrupules touchent à l'autorité du Christ et à la place que nous donnons à sa personne dans l'ordre universel.

Vous pensez que nos théories rendent incompréhensible

cette autorité toute spéciale qu'a revendiquée Jésus quand il se dit, par exemple, la lumière, la vérité, la vie. Vous ne voulez pas qu'un homme, même le plus saint, puisse légitimement réclamer cette obéissance. L'argument a quelque chose de frappant. Voulez-vous que nous l'analysions ?

Vous conviendrez d'abord, j'en suis assuré, que cette autorité du Maître est limitée à la sphère morale. Elle appartient entière à l'ordre de la sainteté. Jésus est la vérité dans la sphère du bien moral; il n'a jamais prétendu à l'absolu dans l'art, dans la science. Il a ignoré, il le dit lui-même, montrant ainsi tout ce qu'a de complet son caractère d'être fini et limité.

Or dans le domaine moral, la valeur et l'étendue de l'autorité se mesurent au degré de confiance morale qu'inspire le sujet. S'il est vrai qu'ici le Seigneur soit la perfection même, son autorité sera parfaite aussi. Il est dans son apparition l'expression adéquate de la vérité religieuse, de la vie morale. Dans ce sens et ces limites, il révèle Dieu, le manifeste, non dans son éternité ou sa toute-puissance mais dans ses vertus communicables : la justice, la sainteté, l'amour. Et s'il est ainsi, en tant qu'homme parfait, l'image du Père, le rayonnement de sa gloire, purifiant et éclairant l'humanité, n'est-il pas du même coup par l'œuvre médiatrice qu'il a accomplie le représentant, l'agent divin qui peut dire au nom de son Père, comme l'ambassadeur au nom de son souverain : Venez à *moi ?*

Et vous verriez là chez l'homme saint une prétention faite d'orgueil ? Je ne sais y voir que l'exacte expression, le miroir fidèle de la conscience de Jésus de Nazareth, un homme rempli de la « plénitude de Dieu » et qui veut donner à ses disciples cette même plénitude[1]. Cela est si vrai qu'un apôtre a pu dire : « soyez *mes* imitateurs, comme je le suis moi-même de Christ, » sans que nous songions à l'accuser d'outrecuidance ou de blasphème. Le même sentiment, nous le retrouvons chez les prophètes, alors qu'ils parlent au nom de l'Eternel. Jésus n'a pas parlé autrement, lui qui ne fit rien sans l'avoir vu faire au Père, lui dont la nourriture était d'accomplir cette volonté paternelle. Si ses discours ne sont point accompagnés, comme les antiques oracles du : *ainsi parle* l'Eternel, c'est que

[1] Eph. III, 14-19.

sa volonté et sa pensée se confondent si bien avec la pensée et la volonté du Père qu'il n'y a plus lieu de distinguer entre le maître et le porteur du message. Sa conscience et son activité reproduisent à toute heure la vie divine ; dans cette union morale, qui a pour origine le vouloir et non la nature ou la substance, la communion est parfaite ; le Père est en Jésus, et Jésus dans le Père, une situation, cher ami, qui d'après des affirmations très certaines mais résolument niées par l'orthodoxie, doit devenir la nôtre. Comment donc deviendrait-elle la nôtre si le nom de fils de Dieu, appliqué à Jésus, devait au mépris des textes les plus formels s'entendre autrement que lorsqu'il est appliqué aux sanctifiés ?

Nous sommes ainsi amenés à votre dernier scrupule. J'ai appelé, faute de mieux, je l'avoue, relative l'adoration, je dirais plus strictement l'hommage rendu au Christ par les documents apostoliques et par nous-mêmes. Vous voulez cette adoration absolue, en tous cas rattachée aux attributs métaphysiques du Rédempteur et si vous parlez encore, avec cette exigence, de la subordination du Fils au Père, vous me permettrez d'ajouter que je ne vous entends pas.

Votre lettre me montre qu'en l'état actuel des esprits, cette matière mériterait une étude spéciale que vous m'avez excité à entreprendre mais que je n'ai pas achevée [1]. Je me bornerai donc à quelques larges affirmations.

La première ressemblera à un mouvement offensif. Voyons, en sortant des nuages, en précisant les choses, êtes-vous monothéiste ? Croyez-vous à la valeur permanente de ce principe invoqué par Jésus : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu le serviras lui *seul?* » Admettez-vous que Jésus se soit constamment distingué de Dieu, lorsqu'entre autres il a refusé pour lui, le réservant à Dieu *seul*, au sens que vous savez, le titre de *bon* ? Ces simples constatations nous interdisent déjà cette adoration absolue, que vous proclamez. La conclusion pratique et logique de votre point de vue, qui est l'opinion traditionnelle, me semble impliquer un retour au polythéisme, une négation de l'unité, de la transcendance divine. Vous avez, au fond,

[1] Nous espérons fournir à nos lecteurs une étude historico-exégétique relative à cette question de « l'adoration » du Christ.

deux divinités : le Père et le Fils, et malgré ce qu'a d'étrange l'opinion que je vous prête, elle s'explique. Je ne suis pas certain du tout que l'élaboration christologique des premiers conciles n'ait encore subi quelques influences du polythéisme grec, que semblaient d'ailleurs favoriser, entendus d'une certaine manière, quelques textes apostoliques.

Mais en fait la piété et la pensée apostolique ne sont point tombées dans cette erreur, qui eût provoqué de la part de la synagogue la plus formidable et la plus justifiée des objections. Tout en accordant au Christ une place unique et centrale, parce que son œuvre médiatrice est unique et centrale, les documents primitifs ne ravissent point à Dieu sa gloire. Jésus y est *invoqué*, dans les textes que j'ai cités et que j'aurais dû compléter en rappelant 2 Cor. IX, et Apoc. XXI, et quelques autres encore. Cette invocation repose sur le fait que le glorifié est vivant, que le Seigneur c'est l'Esprit et qu'il demeure ainsi en communication avec son Eglise ; elle se légitime ensuite par cette considération que Dieu n'est entrevu par nous qu'au travers de l'unique médiateur, qui nous conduit au Père et nous le fait connaître. En Christ, pour tout dire, l'homme et Dieu se confondent ; la création est arrivée à son terme ; l'œuvre est achevée.

Voilà, cher ami, mes raisons pour distinguer très nettement l'hommage divin que je rends à mon Sauveur de l'adoration absolue que je dois au Créateur suivant l'antique et éternelle prescription : *Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face.*

Je crains que la piété chrétienne n'ait plus d'une fois oublié cette loi divine, et si les efforts de la « nouvelle théologie » pouvaient avoir pour effet de nous ramener ici, comme dans d'autres domaines, à la religion vraie, elle accomplirait une œuvre réformatrice au premier chef. Dieu nous l'accorde ! Cette prière, du reste, est aussi la vôtre, et c'est avec conviction, cher ami, que je vous prie d'agréer ici l'expression de ma reconnaissance pour les pages que vous avez écrites et qui malgré nos divergences nous aideront à servir la cause de notre commune foi au même Sauveur.

Votre affectionné

PAUL CHAPUIS.

BULLETIN

THÉOLOGIE

BRUNO BAENTSCH. — LE LIVRE DE L'ALLIANCE Ex. XX, 22 à XXIII, 33[1].

Il est dit dans l'Exode (XXIV, 4-8) que « Moïse écrivit toutes les paroles de l'Eternel, lut au peuple ce *livre de l'alliance* » et traita ainsi *alliance* avec le peuple d'Israël au nom de l'Eternel. Quel était le contenu de ce livre ? Renfermait-il seulement les lois données à partir de XX, 22, comme le veulent la plupart des commentateurs ? Ne renfermait-il pas aussi le Décalogue, comme le pensent quelques autres ? Dans quel document du Pentateuque se trouvait-il primitivement ? A-t-il été composé ou seulement inséré dans son ouvrage par l'auteur de ce document ? De quelle époque date-t-il ? A-t-il été conservé intégralement ? Quels sont les rapports des lois qu'il renferme avec les autres corps de lois du Pentateuque ? Telles sont les questions, aussi obscures qu'importantes, que M. Bæntsch a entrepris d'élucider. On pourrait en ajouter une autre, qu'il ne traite qu'indirectement et qui a pourtant aussi son intérêt : Ce corps de lois provient-il du royaume des Dix Tribus ou du royaume de Juda ?

M. Bæntsch a fort bien vu les difficultés que présente le récit de l'Exode et il en a cherché consciencieusement la solution. Il écarte d'abord le Décalogue comme ne faisant pas partie du livre de l'al-

[1] *Das Bundesbuch* Ex. XX, 22 - XXIII, 33, *seine ursprüngliche Gestalt, sein Verhältniss zu den es umgebenden Quellenschriften und seine Stellung in der alt testamentlichen Gesetzgebung*. Halle a/S., Niemeyer 1892, VII et 123 p.

liance. Il remarque ensuite que le corps de lois XX, 22 à XXIII, n'est pas homogène : le titre au début du chapitre XXI montre bien, en effet, que ce qui précède n'est qu'un fragment; et d'ailleurs les deux lois données à la fin du chap. XX ont un caractère religieux, tandis que la plupart de celles qui suivent sont des lois *civiles*, à l'exception des dernières qui ont aussi un caractère *religieux* (cf. chap. XXIII, 10-19). Que conclure de là ?

J'en ai conclu il y a dix ans que les lois religieuses proviennent d'un autre document que les lois civiles, et, comme ces dernières sont généralement, et pour de bonnes raisons, considérées comme provenant du livre du second élohiste, — que les premières proviennent du livre jéhoviste [1]. C'est une conclusion assez naturelle, ce me semble.

Ce n'est pas celle de M. Bæntsch. Il pense que ce corps de lois unique se divisait primitivement en deux parties : l'une religieuse, l'autre civile, et que c'est l'un des compilateurs qui a tiré d'un si bel ordre le désordre actuel.

J'avoue que je ne comprends pas. Qu'en réunissant deux documents *différents*, un compilateur ne produise pas une œuvre homogène, cela n'a rien que de naturel et d'excusable. Mais qu'il se plaise à bouleverser un texte unique sans nécessité ni utilité!... Pourquoi de telles suppositions ?

Mais M. Bæntsch a découvert un principe à l'appui de cette division primitive du livre de l'alliance en paroles (religieuses) et en lois civiles : c'est l'emploi de la troisième personne du singulier dans certaines prescriptions et celui de la deuxième dans les autres. Ces dernières seraient les lois religieuses, et les premières les lois civiles. Malheureusement pour la théorie les premières lois civiles portent précisément la seconde personne (XXI, 1, 13 et 14, 23.)

Non, les lois des chap. XXI-XXIII, 9 ont toutes essentiellement le même caractère *moral* ou civil et sont fort bien appelées des *mishpâtîm* (XXI, 1; XXIV, 3.) Les suivantes seules (v. 10-19), qui parlent de *fêtes* ou de *sacrifices*, ont un caractère différent, mais elles se rattachent sans difficulté aux deux lois de la fin du chap. XX, qui défendent l'*idolâtrie* et donnent des instructions pour la construction des *autels* de l'Eternel [2].

[1] *Les quatre sources des lois de l'Exode*, 1883. (Revue de théologie et de philosophie, de Lausanne.)

[2] La connexion de ces deux fragments était encore plus intime, je pense, entre ces deux fragments. A la suite des deux lois sur l'idolâtrie

Ainsi disparaît, de la manière la plus simple, une difficulté contre laquelle M. Bæntsch se débat dans tout le cours de son étude et qu'il ne parvient pas à résoudre d'une façon qui le satisfasse lui-même. D'un côté, il y a de bonnes raisons de croire que les lois civiles (chap. XXI-XXIII) faisaient partie du livre du 2d élohiste. De l'autre, pourquoi un même auteur aurait-il donné deux fois les mêmes lois ? La défense de l'idolâtrie et la loi du sabbat étant déjà données dans le Décalogue, qui provient du livre du 2d élohiste, pourquoi cet auteur les aurait-il répétées (XXI, 23 et XXIII, 12) ? Mais si ces deux textes sont du jéhoviste, il n'y a plus aucune raison de douter de la provenance second-élohiste des lois civiles.

Il en résulte que les paroles de l'Eternel écrites par Moïse sur le livre de l'alliance (XXIV, 4) sont, non le Décalogue et les lois civiles, mais les lois *religieuses* XX, 23-26 ; XXIII, 10-12, 14-19 [1]. Comme elles sont au nombre de 12, nous les avons appelées le Dodécalogue.

Ce qui est très curieux, c'est que M. Bæntsch par un chemin tout différent arrive à peu près au même résultat. N'ayant pas eu l'idée d'attribuer ces fragments au document jéhoviste et admettant cependant comme nous que c'est le jéhoviste qui parle du livre de l'alliance, il va chercher ailleurs, au chap. XXXIV, les lois que Moïse doit avoir écrites dans un livre. Or dans ce chapitre il est bien dit que Moïse écrivit certaines lois, qui sont presque les mêmes que celles du chap. XXIII; mais il est dit aussi qu'il les écrivit sur deux tables de pierre (XXXIV, 28), et non sur un livre. N'importe! nous supposerons que les mots « sur les tables » (v. 28) sont une addition du compilateur! Oui, mais il est dit aussi au début du chapitre (v. 1-4) que l'Eternel avait ordonné à Moïse de tailler

et sur la construction des *autels* (XX, 24-26) devaient se trouver primitivement les quatre lois sur les sacrifices (XXIII, 18 et 19), puis les six autres (v. 10-12, 14-17), qui se rapportent aux fêtes. Par cette interversion le compilateur a rapproché deux lois d'un caractère *humanitaire* (l'année sabbatique et le sabbat) de prescriptions du même genre (XXIII, 1-9) et obtenu ainsi une transition moins brusque des lois civiles du 2d élohiste au reste des lois religieuses du jéhoviste. — Une fois faite au chap. XXIII, il a fallu la faire aussi au chap. XXXIV. — Cet antique document se divisait donc en deux parties égales : six lois sur les *sacrifices* et six sur les *fêtes*.

[1] M. Bæntsch a bien vu que XXIV, 4-8 proviennent en majeure partie du jéhoviste. Mais le v. 3, quelques fragments des v. 4 et 5 (Moïse *se leva de bon matin*, — les 12 *colonnes*, etc.) et les v. 9b-11 sont certainement du 2d élohiste.

deux tables de pierre, semblables aux premières qu'il avait brisées (à la vue du veau d'or), pour y écrire les mêmes paroles qui étaient sur les premières, et que Moïse s'était conformé à cet ordre! — Eh bien! qu'à cela ne tienne! nous admettrons que tout cela aussi est une addition du compilateur !...

Ici nous avouons ne plus comprendre. Non seulement un tel procédé est arbitraire au suprême degré, mais il me paraît d'une légèreté à peine digne d'un Français. Alors, l'auteur du récit du veau d'or aurait raconté que Moïse avait brisé les tables, et puis il se serait arrêté là!... Il aurait donc voulu faire croire à ses lecteurs qu'il n'y avait jamais eu en Israël de tables de l'alliance! que l'alliance, par conséquent, n'avait jamais été conclue!... Il se serait mis en contradiction manifeste, sur ce point capital, avec toutes les traditions de son peuple!... Qui ne sent que cela est impossible et que par conséquent le récit du chap. XXXIV racontant la conclusion de l'alliance est la suite nécessaire, indispensable du récit du veau d'or et de la rupture des premières tables ?

Voilà donc deux récits différents de la conclusion de l'alliance, l'un au chap. XXIV, où les lois sont écrites par Moïse sur un livre, l'autre au chap. XXXIV, où il les écrit sur deux tables de pierre. Or il se trouve que les lois du chap. XXXIV sont à peu près les mêmes que celles du chap. XXIII et conçues dans les mêmes termes, sauf quelques variantes de peu d'importance.

Ce n'est pas tout. Les deux auteurs élohistes parlent aussi des tables de pierre (XXXI, 18; XXXII, 15 et 16), mais les lois y avaient été, d'après eux, gravées par Dieu même, et non par Moïse.

Il est donc clair comme le jour que le livre de l'Exode est formé de la combinaison de *quatre* documents, et non de trois, comme on l'admet généralement. C'est ce que j'ai reconnu et démontré depuis dix ans; mais on l'ignore évidemment à la Faculté où M. Bæntsch a étudié [1].

M. Bæntsch déclare modestement dans sa préface qu'il n'a nulle prétention à l'infaillibilité, qu'il « sera satisfait provisoirement s'il a réussi à éclaircir en quelque mesure des questions difficiles ou à signaler des difficultés nouvelles. » Nous sommes persuadé que s'il avait examiné ces difficultés à ce point de vue nouveau, il en aurait trouvé beaucoup plus aisément la solution.

Il est permis de regretter qu'il ne se soit pas plus complètement af-

[1] Il aurait pourtant pu l'apprendre, au moins en partie, par le livre de M. Alex. Westphal, qu'il cite quelquefois.

franchi des opinions courantes. Quelques critiques ont supposé que le document jéhoviste et le document second-élohiste ont été d'abord réunis par un compilateur et que ce n'est que plus tard, beaucoup plus tard, que le livre issu de leur combinaison fut réuni aux autres documents du Pentateuque. C'est une hypothèse, pas autre chose. M. Bæntsch a l'air de la croire démontrée. — Il est très persuadé aussi que les chap. V-XI du Deutéronome sont d'un autre auteur que les chap. XII-XXVI, et il croit avoir de bonnes raisons à l'appui de cette opinion, qui nous paraît extrêmement invraisemblable. — Il admet l'origine récente du Code sacerdotal et s'efforce (en vain) de démontrer que l'auteur du *noyau* du Deutéronome (XII-XXVI) ne l'a pas connu.

Il reconnaît que les chap. XVII-XXVI du Lévitique sont bien peu homogènes, que le chap. XX fait double emploi avec le chap. XVIII. Mais cela ne l'empêche pas de parler couramment de *la loi de sainteté !* Qu'il ait le courage de son opinion et reconnaisse avec nous que ces chapitres proviennent de la combinaison de deux sources différentes, dont l'une est évidemment le document sacerdotal.

Il serait à désirer qu'un de nos jeunes théologiens reprît le même sujet. Le livre de M. Bæntsch lui faciliterait singulièrement la tâche. Mais il pourrait sur certains points aboutir à des résultats plus précis et plus certains, — ou, pour mieux dire, moins hypothétiques ; car, comme nous le disions il y a bientôt dix ans (et il n'est pas inutile de le répéter encore aujourd'hui), tant que la distinction méthodique et la reconstitution des sources des livres historiques sous leur forme primitive ne seront pas plus avancées, l'origine et la date de ces diverses sources (et à plus forte raison celles des documents plus anciens qu'elles nous ont conservés) demeureront nécessairement dans l'incertitude.

Même quand on connaît un livre dans toute son étendue, il n'est pas toujours facile d'en déterminer l'époque et le lieu d'origine. Mais comment espérer résoudre avec succès ces questions délicates pour des livres dont on ne connaît pas exactement les limites et auxquels on attribue souvent des pages entières qui certainement ne leur appartiennent pas ?

Octobre 1892.

C. Bruston.

REVUES

Jahrbücher für protestantische Theologie

Troisième livraison 1892.

Graue : L'autonomie de la moralité vis-à-vis de la religion. — *W. Brandt :* Le sort de l'âme après la mort selon les Mandéens et les Parses.— *Bratke :* Le jour de la nativité de Christ dans le cycle pascal d'Hippolyte. — *H. Gelzer :* σῶμα ou σῆμα (dans Denys l'Aréopagite, de divinis nominibus III, 2). — *E. Schürer :* Que faut-il entendre par Γαλατία dans le titre de l'épître aux Galates ? — *Léop. Cohn :* La tradition indirecte du texte de Philon et des plus anciens Pères. Avec un post-scriptum de *P. Wendland.*

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Troisième livraison.

E. Egli : Histoire ecclésiastique de la Suisse jusqu'à Charlemagne. B. Fin de la christianisation. I. Conversion des Alamans. II. Les couvents iro-écossais. III. Education chrétienne du peuple. — *D. Meier :* La réformation de la Suisse allemande se réflétant dans la poésie dramatique de l'époque. (Fin.) — *E. Trechsel :* La phrase dans le sermon. Contribution à l'homilétique. — Bulletin.

Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Quatrième livraison.

W. Haller : La doctrine de la résurrection de la chair jusqu'à Tertullien. (Fin.) — *P. Lobstein :* La foi évangélique en la résurrection de Jésus-Christ

Cinquième livraison.

W. Stade : L'espérance messianique dans le Psautier. — *K. Köhler:* Activité des libres associations et activité officielle de l'Eglise. — *J. Gottschick :* Etudes sur la catéchèse de Luther. (Suite.)

Neue Jahrbücher für deutsche Theologie

Seconde livraison.

Gloatz : L'inspiration de l'Ecriture Sainte. — *V. Schultze :* L'archéologie chrétienne dans les dix dernières années.

Troisième livraison.

Lemme : Le judéo-christianisme de l'Eglise primitive et l'épître de Clément de Rome. — Bulletin.

Neue kirchliche Zeitschrift

Neuvième livraison.

Gust. Braun : La théorie cosmogonique de Kant-Laplace. — *N. Bonwetsch :* Le testament des quarante martyrs de Sébaste. — *Wandel :* Remarques sur l'Histoire du peuple juif au temps de Jésus-Christ, par E, Schürer. II. Les temps d'Auguste et postérieurs à Auguste.

Dixième livraison.

Von Frank : Critique de la seconde édition de W. Hermann : « Des rapports personnels du chrétien avec Dieu. » — *Klostermann :* Contributions à l'histoire de la formation du Pentateuque : IV. Le Pentateuque avant Josias. — *Rabus :* De la liberté de la science. — *F. Blass :* Critique du texte de Act. II, 5.

Onzième livraison.

Von Buchrucker : De la tractation catéchétique du second article du Symbole. — *V. Frank :* Justification et régénération. — *V. Schultze :* Monuments de l'antiquité chrétienne en Grèce et en Asie mineure. — *D. Schmidt :* L'Eglise luthérienne en Prusse où est-elle ?

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Volume XV, deuxième et troisième livraisons.

George Kampffmeyer : Vieux noms en Palestine et en Syrie. (Suite.) — *Benzinger :* Rapport sur les publications palestinologiques des années 1889 et 1890.— *Reinh. Röhricht :* Cartes et plans relatifs à la Palestine, du VIIe au XVIe siècle. V. (Avec 4 planches).

Zeitschrift für praktische Theologie

Quatrième livraison.

K. Köhler : Le « Methodus prædicandi » de Nic. Ferber, 1529. — *J. Hans :* Littérature catéchétique de l'époque de la réformation.— *Baumgarten :* La communauté évangélique selon le Dr Sulze. II.

Bahnsen : Sermon prononcé le jour de la Trinité sur Jean III, 1-5. — Bulletin.

Beweis des Glaubens

Septembre.

Zöckler : Le plus récent traité d'apologétique (de Steude). — *A. Breithaupt :* La divine Providence et l'autonomie dans le monde créé. (Fin.) — *Grau :* Extraits de Sören Kierkegaard.

Octobre.

Ankermann : La vraie valeur de la propriété terrestre. — *C. Schulze :* Ou—ou ! — *Zöckler :* Brugsch comme apologiste de la Bible. — Mélanges apologétiques.

Novembre.

P. Pasig : Les Hyksos. — *Ankermann :* La vraie valeur de la propriété terrestre. (Fin.) — *Grau :* Extraits de Kierkegaard. — Nouvelle protestation scientifique contre le darwinisme (par le Dr Dutoit-Haller, de Berne.) — Mélanges.

Revue de théologie et des questions religieuses

Mai 1892.

L. Molines : La grande doctrine des Réformateurs. — *C. Malan :* L'autorité. — *D. Benoît :* Le caractère huguenot. (Suite et fin.) — Analyses, comptes rendus, variétés.

Juillet.

C. Ducasse : La mort physique et le péché. — *L. Molines :* La grande doctrine des Réformateurs. (Suite et fin.) — *D. Bourchenin :* Les chrétiens pessimistes. — Analyses, etc.

Septembre.

A. Porret : Trois vies de Jésus (Strauss, Renan et Keim). — *A. Matter :* Les preuves de l'existence de Dieu. — *P. Geymonat :* L'autorité en matière de foi. — *J. Lambert :* Une consécration au saint ministère sous Louis XIV. — Analyses, etc.

Revue du christianisme pratique

Mai 1892.

P. Minault : Jésus et les droits de la femme. — *A. Quiévreux :* La situation morale. A propos d'un livre récent (C. Wagner, Jeunesse). — *X. Kœnig :* La prédication et l'Ancien Testament. — *Charles Gide :* Bismarck et le socialisme d'Etat. — Rev. *Dawson :* Chronique du christianisme social en Angleterre. — *Van der Becken :* Le programme du christianisme d'après le professeur Drummond. — Périodiques.

Juillet.

Ch. Gide : Les Trade-Unions. — *P. Minault :* Saint Paul et les droits de la femme. — *Jules Bastide :* Une histoire du Réveil religieux en France et à Genève (par L. Maury). — Un auditeur : Le congrès social protestant d'Allemagne (avec portrait de Ad. Wagner). — *R. Allier :* Réponse à M. le pasteur Hans (d'Augsbourg). — Supplément homilétique.

Septembre.

R. Allier : Protestantisme et questions sociales en Grande-Bretagne. — *Ed. Füster :* Ceux de demain. — *Elisab. Pradez :* Un examen de conscience. — *Ch. Ducasse :* Le dimanche et les questions sociales. — *Elie Loux :* La colonie agricole de Sainte-Foy. — *Eug. de la Harpe :* La « Boy's brigade, » ou une méthode d'évangélisation parmi les jeunes garçons des grandes villes. — *P. Minault :* Chronique du mouvement catholique social. — Bulletin bibliographique.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1892

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS.

Pages

La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne, par *Paul Chapuis* :
Second article. 5

La fin des dogmes ? par *J. F. Astié :*
Cinquième et dernier article. 54

Une nouvelle vie de Jésus (de Paul de Régla) par *J.-J. Parander*. . 85

Etudes critiques de dogmatique protestante, par *P. Lobstein :*
Troisième étude : La doctrine des fonctions médiatrices du Sauveur. 113

L'autorité en matière de foi d'après M. Doumergue et la crise actuelle, par *Alfred Laufer* :
Premier article 138
Second article. 257

Le jour du Seigneur. Etude de dogmatique chrétienne et d'histoire, par *Louis Thomas* :
Le sabbat en Israël après Moïse et jusqu'à Néhémie 169
Le sabbat pharisaïque. 279
Le dimanche. — Première section : Le Seigneur Jésus 360
Seconde section : Les Eglises et les apôtres. 454
Troisième section : Après l'âge apostolique. 528

Les septante semaines d'années de Daniel IX, par *H. Vuilleumier* . 197

Les droits de la vérité et ceux de la charité, ou la crainte du scandale à donner, en particulier chez Vinet, par *Henri Chavannes*. 225

A propos du Catéchisme français de Berne, de 1551, par *H. Vuilleumier* 592

Foi et théologie, par *A. Gretillat*. 321

Pages

La doctrine du royaume de Dieu dans le Nouveau Testament. A propos de deux mémoires couronnés (de MM. Issel, et Schmoller), par *F.-C.-J. van Goens :*
Premier article 340
Second article. 434
Le philonisme avant Philon (à propos de l'Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine, de M. H. Bois). par *J.-E. Neel* . 417
L'apologétique et la canonique de M. Gretillat, par *P. Lobstein* . . 513
La naissance du Sauveur, par *Jules Bovon*. 557
Qui est Jésus? Lettre à M. le pasteur P. Chapuis, par *E. Barnaud* . 576
Réponse de M. *Paul Chapuis*. 586

II. VARIÉTÉS

La fête des Pourîm (d'après H. Zimmern), par *H. Vuilleumier* . . . 383

III. FAITS DIVERS

Nécrologe de 1891, par *H. V.* 101
Rectification, par *H. Lecoultre*. 104
Henri Lecoultre †. 105
Shîr ham-ma'aloth, par *H. Vuilleumier* 105
La traduction française autographiée de la « Dogmatique chrétienne » de Julius Müller, par *L. Thomas* 106
Discours choisis de Vinet. traduits en allemand. 108
The international theological library, par *H. V.*. 302
Diffusion de la Bible. 304
En souscription : Harnack, Précis de l'histoire des dogmes. — L. Bonnet, Les épîtres de Paul. 305
Notes bibliographiques. par *H. V.* (Voir le détail sous la rubrique « Bulletin. »). 480

IV. BULLETIN

Bæntsch. Le livre de l'alliance. Ex. XX, 22 à XXIII, 33 (*C. Bruston.*) 613
Bérard. Les Vaudois sur les deux versants des Alpes, du IVe siècle au XVIIIe siècle (*V. R.*) 499
Bertrand. Une nouvelle conception de la rédemption (*A. Gretillat.*). 212, 308
Bois, Henri. Essai sur les origines et la philosophie judéo-alexandrine. (Voir l'article de M. *Neel* sur le philonisme.) 417
Bruston. La Sulammite. (*H. Vuilleumier.*) 389
Chatelanat, Paul. La préexistence du Christ (*V. R.*) 393

Pages
COMBE. Un roman sur saint Paul (*V.*) 392
DELITZSCH et von HOFMANN. Correspondance théologique (*V. R.*) . . 400
DOUMERGUE. L'autorité en matière de foi et la nouvelle école. (Voir les articles de M. *Laufer* sur le même sujet.). 138, 257
DRIVER. Introduction à la littérature de l'Ancien Testament. (*H. V.*) 303
FROMMEL, Gaston. Esquisses contemporaines. (*L. M. L.*). 109
GOOSZEN. Le Catéchisme d'Heidelberg. (*H. Vuilleumier.*) 206
HARNACK. Histoire du dogme. (Voir l'article de M. *Astié* sur la fin des dogmes 66
ISSEL. La doctrine du règne de Dieu dans le Nouveau Testament. (Voir les articles de M. *van Goens.*) 340, 434
KAFTAN. Avons-nous besoin d'un nouveau dogme ? (Voir l'article de M. *Astié* sur la fin des dogmes.) 54
Le même. Foi et dogme (ibid.) 64
KAUTZSCH. Les livres saints de l'Ancien Testament traduits en allemand. (*H. V.*). 486
KINGSFORD, Anna et MAITLAND. La voie parfaite ou le Christ ésotérique. 320
KITTEL. Histoire des Hébreux (*H. V.*) 502
LEONHARDI. Bibliothèque des classiques de la chaire chrétienne. . . 108
LEUZINGER. Carte de la Palestine (*H. V.*) 408
LOBSTEIN. Réflexions sur le baptême des enfants (*R.*). 315
MAURY, Léon. Le réveil religieux à Genève et en France. (*J. Cart.*). 550
NAEF, F. Abrégé de l'histoire des Eglises réformées du pays de Gex de Th. Claparède (*V. R.*) 209
NOWACK. Commentaire manuel sur l'Ancien Testament (*H. V.*) . . 484
PASCAL, Paul, Elie Benoist et l'Eglise réformée d'Alençon. (*V. R.*) . 314
PETAVEL-OLLIFF. Le problème de l'immortalité. (*A. F.*). 496
PUAUX, Franck. Histoire de l'établissement des protestants français en Suède. (*H. V.*) 316
DE RÉGLA, Paul. Jésus de Nazareth au point de vue historique, scientifique et social. (Voir l'article de M. *Parander* sur Une nouvelle vie de Jésus.) 85
RENOUVIER. Les principes de la nature 111
RITTER, Eug. Magny et le piétisme romand. (*H. Vuilleumier.*). . . . 203
RÜEGG. La critique textuelle du Nouveau Testament depuis Lachmann. (*R.*) 405
Sammlung theologischer Handbücher éditée par Weber à Bonn. . . . 480
SCHLEIERMACHER La fête de Noël traduite par D. Tissot. (*H. V.*). . . 396
SCHMOLLER. La doctrine du règne de Dieu dans le Nouveau Testament (Voir les articles de M. *van Gœns* sur le sujet.). 340, 434
SCHUMANN, Discours choisis de Vinet, traduits en allemand 108
STRACK et Zöckler. Commentaire succinct sur les livre saints. Genèse I — XLVI. 483

Pages

THÉVOZ, F. et E. et Ph. BRIDEL. La Palestine illustrée. Seconde série. (*H. V.*) 407
ZELLER. Calwer Kirchenlexikon. (*H. V.*) 489

V. REVUES

Beweis des Glaubens 222, 410, 512, 619
Deutsch-evangelische Blätter 415
Jahrbücher für protestantische Theologie 223, 412, 618
Neue Jahrbücher für deutsche Theologie. 482. 618
Neue Kirchliche Zeitschrift 224 413, 510, 619
Revue du christianisme pratique 221, 414, 620
Revue philosophique 221, 409, 508
Revue théologique de Montauban 222, 414, 620
Theologische Studien and Kritiken 222, 411, 510
Theologie Zeitschrift aus der Schweiz 223, 511, 618
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 414, 510, 619
Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft 224, 509
Zeitschrift für Kirchengeschichte 223, 412
Zeitschrift für praktische Theologie. 222, 413, 512, 619
Zeitschrift für Theologie und Kirche. 223, 412, 509, 618

BR
3
R4
année 25

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY